श्रीमद्विद्यारण्यस्वामिविरचितो

बृहदारण्यकवार्तिकस

[द्वितीयो भागः]

म.म. पण्डितश्रीहरिहरकृपालुद्विवेदिविरचितेन हिन्दीभाषानु
कुलपतेः डॉ. मण्डनमिश्रस्य प्रस्तावनया च समलङ्कृतः

सम्पादकः
प्रो. वाचस्पतिद्विवेदी

सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः

वाराणसी

GAṄGĀNĀTHAJHĀ-GRANTHAMĀLĀ
[Vol. 16]

BṚHADĀRAṆYAKAVĀRTIKASĀRA

OF

ŚRĪ VIDYĀRAṆYA SVĀMĪ

[PART TWO]

With the Hindi Commentary

By

M.M. PAṆḌITA ŚRĪ HARIHARAKṚPĀLU DWIVEDĪ

FOREWORD BY

DR. MANDAN MISHRA

VICE-CHANCELLOR

EDITED BY

PROF. VĀCASPATI DWIVEDĪ

Ex-Prof. & Head, Education Department
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi



VARANASI
1998

Research Publication Supervisor—
Director, Research Institute,
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi.



Published by—
Dr. Harish Chandra Mani Tripathi
Director, Publication Department
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi-221 002.



Available at—
Sales Department,
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi-221 002.



First Edition, 1000 Copies

Price : Rs. 250.00



Printed by—
Shreejee Computer Printers
Nati Imali, Varanasi-221 002

गङ्गानाथझा-ग्रन्थमाला
[१६]

श्रीमद्विद्यारण्यस्वामिविरचितो

बृहदारण्यकवार्तिकसारः

[द्वितीयो भागः]

म.म. पण्डितश्रीहरिहरकृपालुद्विवेदिविरचितेन हिन्दीभाषानुवादेन
कुलपतेः डॉ. मण्डनमिश्रस्य प्रस्तावनया च समलङ्कृतः

सम्पादकः
आचार्यश्रीवाचस्पतिद्विवेदी
आचार्योऽध्यक्षचरश्च, शिक्षाशास्त्रविभागस्य
सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालये, वाराणसी



वाराणस्याम्
२०५५ तमे वैक्रमाब्दे १९२० तमे शकाब्दे १९९८ तमे ख्रैस्ताब्दे

अनुसन्धानप्रकाशनपर्यवेक्षकः —
निदेशकः, अनुसन्धानसंस्थानस्य
सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालये
वाराणसी।

❐

प्रकाशकः —
डॉ. हरिश्चन्द्रमणित्रिपाठी
निदेशकः, प्रकाशनविभागस्य
सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालये
वाराणसी-२२१ ००२

❐

प्राप्तिस्थानम् —
विक्रय-विभागः
सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयस्य
वाराणसी-२२१ ००२

❐

प्रथमं संस्करणम्, १००० प्रतिरूपाणि

मूल्यम् : २५०.०० रूप्यकाणि

❐

मुद्रकः —
श्रीजी कम्प्यूटर प्रिण्टर्स
नाटी इमली
वाराणसी-२२१ ००२

प्रस्तावना

महतः प्रमोदस्यायं विषयो यत् श्रीविद्यारण्यस्वामिप्रणीतं **बृहदारण्यकवार्तिकसाराख्यं** ग्रन्थरत्नं महामहोपाध्याय**श्रीहरिहरकृपालुद्विवेदि**-प्रणीतेन हिन्दीभाषानुवादेन विभूषितं सत् सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयतः प्रकाश्यते। ग्रन्थरत्नमिदं चतुर्षु भागेषु विभक्तमस्ति। तस्यायं द्वितीयो भागो वेदान्तदर्शनरसिकानां विद्वद्वरेण्यानां करकमलयोः समुपाहरन् मोमुदीति मे चेतः। जानन्त्येव वेदान्तशास्त्रविमर्शका विद्वांसो यत्किलास्य बृहदारण्यकवार्तिकसारग्रन्थस्य रचयितारः स्वनामधन्याः सर्वतन्त्रस्वतन्त्राः श्रीविद्यारण्यस्वामिपादाः सन्ति।

त्रयोदश-चर्तुदशखैष्टाब्दयोर्मध्ये लब्धजन्मानः श्रीविद्यारण्यस्वामिनो नहि केवलं वेदान्तशास्त्र एव स्वलेखनीं व्यापारयामासुः; अपि तु न्यायदर्शन-वैशेषिकदर्शन-साहित्यशास्त्रप्रभृतिष्वपि स्वकीयया वैपश्चित्या प्रकामं महत्त्वमवापुः, एतत् प्रामाण्यं ख्यापयन्ति श्रीविद्यारण्यस्वामिपादैः प्रणीतानि वक्ष्यमाणानि ग्रन्थरत्नानि—

१. पञ्चदशी, २. जीवन्मुक्तिविवेकः, ३. विवरणप्रमेयसङ्ग्रहः, ४. अनुभूतिप्रकाशः, ५. बृहदारण्यकवार्तिकसारः, ६. उपनिषद्दीपिका, ७. सङ्गीतसारः, ८. पराशरमाधवः, कालमाधवः, १०. जैमिनीयन्यायमालाविस्तरः, १२. माधवीयधातुवृत्तिः, १२. सूतसंहिताटीका, १३. शङ्करदिग्विजयः।

बृहदारण्यकवार्तिकसाराख्यो ग्रन्थो बृहदारण्यकोपनिषदमवलम्बते।

एवमेवायं **बृहदारण्यकवार्तिकसारः** पद्यमयः स्वकीयप्रसादगुणसम्पन्नः सन् चमत्करोति चेतांसि मनीषिणाम्। पद्यमये सम्पूर्णेऽस्मिन् ग्रन्थे बृहदारण्यकोपनिषद एवं व्याख्याऽकारि श्रीविद्यारण्यस्वामिभिर्यया व्याख्यया सम्पूर्णमुपनिषद्वाङ्मयं प्रतीकतयाऽवगन्तुं शक्यते। अत्र वार्तिकसारे महामुनिपतञ्जलिभाष्यवदेकतः प्रसादगुणगुम्फनं दृश्यते, पदानां नियोजने लालित्यं दृश्यते, अपरतश्च निगूढं भावगाम्भीर्यमपि लब्धुं शक्यते पदे पदे।

हिन्दी-भाषानुवादकर्ता म.म. श्रीहरिहरकृपालुमहाशयः

बृहदारण्यकवार्तिकसारस्य हिन्दी-व्याख्यानुवादकर्तारं सर्वतन्त्रस्वतन्त्रं पारदृश्वानं महामहोपाध्यायश्रीहरिहरकृपालुद्विवेदिनं सम्प्राप्य निश्चप्रचं धन्यधन्या जाता सुरगवी। प्रायशो दृश्यते यद् ये शास्त्रपारदृश्वानो भवन्ति, तेषु कतिपय एव ग्रन्थ-रचनाधर्मितामूरीकुर्वन्ति; किन्तु सोऽयं श्रीद्विवेदिमहाशयो यथा तत्तच्छास्त्रेषु शास्त्रार्थेषु चानन्यतमां स्थितिमवाप, तथैव तत्तच्छास्त्रग्रन्थनिर्माणपरायणोऽपि दृश्यते। व्याकरणमहाभाष्यकर्तृणामियमुक्तिः साधु चारितार्थ्यं बिभर्ति श्रीद्विवेदि-महाभागस्य विषये—

''चतुर्विधा विद्योपयुक्ता भवति–आगमनकालेन, स्वाध्यायकालेन, प्रवचनकालेन, व्यवहारकालेन च''।

इमामुक्तिं चरितार्थयन् श्रीद्विवेदिमहाशयः स्वात्मीकृतं विद्यानिष्यन्दं छात्रेषु विद्वत्सु क्वचिद् वितरन् दृश्यते, क्वचिच्छास्त्रार्थेषु विजयश्रियं संवृण्वन् दृश्यते, क्वचिच्च तत्तच्छास्त्रनिगूढानि तत्त्वानि स्फोरयन् वाऽवलोक्यते।

सम्पूर्णे बृहदारण्यकवार्तिकसारग्रन्थे इयमेव व्याख्यानपद्धतिरङ्गीकृता श्रीद्विवेदिमहाशयेन।

सुविश्रुतभारतीयमनीषिषु **महामहोपाध्यायपण्डितश्रीहरिहरकृपालुद्विवेदि-**महाभागस्य सम्माननीयं स्थानमस्ति। अमुष्याप्रतिहतप्रखरप्रतिभाप्रभापुञ्जेन सुरभारती विमलालङ्कृतिशालिनीव व्यद्योतत, भारतीभव्यगुरुता च गौरवातिशयमभजत। द्विवेदिमहोदयस्य विद्वत्तोल्लसद्गभीरवाक्पाटवमनुभवन्ती विद्वन्मण्डनमण्डली नैकवारमाश्चर्यचकिताऽभवत्। व्याकरण-न्याय-साहित्य-वेदान्त-साङ्ख्य-योगादिशास्त्रपारङ्गतमिममाचार्यप्रवरमवाप्य नूनममरभारती धन्या। यथैत-स्यान्तरिकज्योतीराशिना विहारविबुधवाग्विलासाः प्राकाश्यन्त, तथैव तदीयप्रगाढ-पाण्डित्यराजत्सर्वदिक्प्रसारितप्रतिभया प्रभाविता वाराणसेयसंस्कृतविद्वन्मण्डली सम्मानमेभ्यः प्रायच्छत्।

अस्य स्वाभाविकसरलस्नेहमहीरुहशीतलच्छायान्ते विश्राम्यतामधीतिनां काचिदपूर्वैवानन्दानुभूतिर्भवति स्म। संस्कृतशास्त्रपाण्डित्येन सहैव तद्विद्याविहित-शास्त्रीयाध्ययनोपयुक्तानुपमगुणोऽप्येतस्मिन् व्यराजत। नैतावदेव, संस्कृतसाहित्य-विकासाय प्रारब्धासु नवीनयोजनास्वपि सार्थकमस्य विशिष्टमवदानमभवत्। एतस्य सुदृढसिद्धान्तः प्रौढपाण्डित्यञ्च प्रत्येकं क्षेत्रेषु निर्भीकतामस्मै प्रादात्। अस्य

काशीनिवाससमये संस्कृतसाहित्यविकासाय वाराणस्यां यावन्ति कार्याणि, यावत्यश्च योजनाः समपद्यन्त समस्तेषु तेषु तदीयो विशिष्टयोग आसीत्। अयं तावद् वाराणसेयगौरवोन्नतविद्वद्विभूतीनां तादृशमन्यतममास्पदं भजते, यदीयशाश्वतयशः-प्रकाशेन विश्वविश्रुताऽस्ति वाराणसी। सर्वथा किलेदृङ्महानुभावप्रसङ्गे —

जायन्ते किल गुणिनः, केचित्केचन गुणोज्ज्वला भुवने।
राजन्ते पुनरन्ये, गुणिगणगीतामरोल्लसद्यशसः।।

एवंविधा सूक्तिश्चारितार्थ्यमेति।

अयमत्र मणिकाञ्चनसंयोगो यदस्य **बृहदारण्यकवार्तिकसारस्य** सहिन्दीभाषानुवादस्य सम्पादका **म.म. श्रीहरिहरकृपालुद्विवेदि**महाशयानां पौत्राः, राष्ट्रपतिपुरस्कारसम्मानितानां **पण्डितश्रीब्रह्मदत्तद्विवेदि**महोदयानां पुत्रा आचार्य-**श्रीवाचस्पतिद्विवेदि**महोदया अस्मिन् विश्वविद्यालये शिक्षाशास्त्रविभागाध्यक्षपदं विभूष्य प्राप्तावकाशाः सततं सुरगवीं सेवमानाः काश्यां विराजन्ते। विद्वद्भिरेभिर्नवनवोन्मेषशालिप्रज्ञाविभूषितैर्बहुपरिश्रम्यास्य ग्रन्थरत्नस्य सम्पादनं पाठशोधनं परिशिष्टादिनिर्माणं च व्यधायि। एवंविधं वैदिकवाङ्मयावलम्बि ग्रन्थ-रत्नं मनीषिणां करकमलयोः समुपाहरन् काशीपतिं श्रीविश्वेश्वरं प्रार्थये यदिदं ग्रन्थरत्नं नानाशास्त्रविश्लेषणपरायणेभ्यो विद्वद्भ्यः श्रेयसे स्यादिति।

अतोऽत्र नानाशास्त्रविचक्षणेभ्यः सर्वविद्यापारङ्गमेभ्यो महामहोपाध्याय-**श्रीहरिहरकृपालुद्विवेदि**महोदयेभ्यः सादरं प्रणामाञ्जलिमुपायनीकरोमि। तदन्वस्य ग्रन्थस्य सम्पादकेभ्यः शिक्षाशास्त्रमर्मज्ञेभ्यो नानाशास्त्ररसिकेभ्यश्च **आचार्य-श्रीवाचस्पतिद्विवेदि**महोदयेभ्यः सबहुमानं साधुवादमुपहरामि। ग्रन्थस्यास्य शीघ्रतया सौष्ठवपूर्णप्रकाशनार्थं प्रकाशनविभागीयनिदेशकान् **डॉ. हरिश्चन्द्रमणित्रिपाठिनः**, अथ च ईक्ष्यशोधकं **डॉ. हरिवंशकुमारपाण्डेयं** सस्नेहं धन्यवादैराशीर्वादैश्च संवर्द्धयामि। एवमेवास्य ग्रन्थस्य मुद्रणे दत्तावधानाय 'श्रीजी-कम्प्यूटर-प्रिन्टर्स'-सञ्चालकाय **श्रीअनूपकुमारनागर**महोदयाय ससाधुवादमाशीर्वादं वितनोमि।

मण्डनमिश्रः
कुलपतिः
सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य

वाराणस्याम्
वसन्तपञ्चम्याम्,
वि.सं. २०५५

भूमिका

उपनिषदों का प्रतिपाद्य विषय आत्मविद्या है। उनमें बृहदारण्यकोपनिषद् का महत्त्व सर्वाधिक है। बृहदारण्यकवार्तिकसार का प्रथम भाग बृहदारण्यकवार्तिक का "उपोद्घात" है जिसमें अनुबन्धचतुष्टय अर्थात् अधिकारि-परीक्षा, सम्बन्ध-परीक्षा प्रामाण्य-परीक्षा एवं प्रमेय-परीक्षा पर विस्तृत विवेचन प्रस्तुत किया गया है। बृहदारण्यकोपनिषद् का विस्तृत व्याख्यान द्वितीय भाग से प्रारम्भ होता है, जिसे श्रुति के नाम से अभिहित किया गया है। बृहदारण्यकोपनिषद् की साक्षात् व्याख्या भाष्य है, जिसे भगवत्पाद शंकराचार्य ने लिखा है। भाष्य की तात्पर्य-व्याख्या वार्तिक है, जिसे आचार्य सुरेश्वराचार्य ने चौबीस हजार कारिकाओं में लिखा है। वार्तिक के गहन एवं अत्यन्त विस्तृत होने के कारण आचार्य विद्यारण्य मुनि ने वार्तिकसार नाम की संक्षेप में व्याख्या प्रस्तुत की है। परम्परा से यह बृहदारण्यकोपनिषद् का ही व्याख्यान है।

बृहदारण्यकोपनिषद् का परिचय

आचार्य विद्यारण्य मुनि प्रारम्भ में ही कहते हैं—

"बृहदारण्यक-व्याख्यां कर्तुमादावुदीरितः।
उपोद्घातोऽथ तात्पर्यात् तद् व्याख्यारभ्यते स्फुटा"।। (१।१।१)

बृहदारण्यक का निर्वचन करते हुए लिखा है—

"अरण्ये अनूच्यमानमारण्यकम्"

"अरण्यान् मनुष्ये" पाणिनि के इस सूत्र से वुञ् प्रत्यय हुआ है।

इस प्रकार आरण्यक शब्द निष्पन्न हुआ। 'बृहच्च तदारण्यकं च' इस व्युत्पत्ति से बृहदारण्यक शब्द बना है। अन्य उपनिषदों से शब्द एवं अर्थ में बड़ा होने के कारण यह बृहत् है। अरण्य में कहे जाने के कारण यह आरण्यक है।

बृहदारण्यकोपनिषद् यजुर्वेद के अन्तिम ब्राह्मण, शतपथ ब्राह्मण से सम्बद्ध है। व्याख्याकार के अनुसार गृहस्थाश्रम में विहित श्रौत और स्मार्त्त कर्मों के अनुष्ठान से जिनका चित्त निर्मल हो चुका है, वे वन में जाकर वैखानस आश्रम

में प्रविष्ट होकर यथाविधि श्रवण मनन आदि करते हैं। उन्हीं को ब्रह्मविद्या प्राप्त होती है।

अरण्याध्ययनादेतदारण्यकमुदीर्यते ।
बृहत्त्वाद् ग्रन्थतोऽर्थाच्च बृहदारण्यकं मतम् ।। (बृ.वा.सा., १।२)

बृहदारण्यकोपनिषद् के तीन काण्ड है। प्रथम मधुकाण्ड, द्वितीय याज्ञवल्क्यकाण्ड एवं तृतीय खिलकाण्ड है।

मधुकाण्ड में उपदेश, द्वितीय काण्ड में उपपत्ति एवं तृतीय काण्ड में उपासना है। इस क्रम से तीनों अध्यायों के तीन कार्य प्रधान कहे गये हैं। मधुकाण्ड में चार अध्याय हैं, उनमें दो अध्याय में प्रवर्ग्या नामक कर्म कहा गया है। उसमें आत्मतत्त्व का निरूपण नहीं है। उपासना रूप कर्म अरण्य में यथाविधि होता है। इसीलिए अरण्य के साहचर्य से उनका भी निरूपण किया गया है।

अश्व-ब्राह्मण

प्रथम अध्याय के प्रथम ब्राह्मण को अश्वब्राह्मण कहा गया है; क्योंकि इसमें अश्वमेध यज्ञ और उसके श्रुत्युक्त उपासना के समान फल का निर्देश किया गया है। शङ्का होती है—जो अश्वमेध यज्ञ के अधिकारी नहीं हैं, वे इसका ज्ञान प्राप्त क्यों करेंगे?

निराकरण करते हुए बताया गया है कि जो अश्वमेध यज्ञ के अधिकारी नहीं हैं, वे अपने शरीर को ही अश्व मानकर तत् तत् अङ्गों में प्रकृत उपासना करें, तो उन्हें भी ब्रह्मलोक-प्राप्तिरूप फल मिलता है। "तरति ब्रह्महत्यां योऽश्वमेधेन यजते य उ चैनमेवं वेद" अथवा "पापं तितीर्षुरश्वमेधं तदुपास्तिं वा कुर्यात्" यद्यपि इस वाक्य में ब्रह्मलोक की प्राप्तिरूप फल का निर्देश नहीं है, फिर भी निष्पापता का फल ब्रह्मलोक की प्राप्ति अन्यत्र निर्दिष्ट है। "निर्धूत-पापास्ते यान्ति ब्रह्मलोकमनामयम्"।

उपासना की स्वतन्त्रता से कर्म के अनधिकारी ब्राह्मणादि भी मन से अपने शरीर को अश्व मानकर विराट् रूप से ध्यान कर सकते हैं। अर्थात् जिन दृष्टियों का अश्व के अङ्गों में विधान है, वे दृष्टियाँ अश्व रूप से कल्पित अपने शरीर के अङ्गों में करनी चाहिए।

प्रतीकोपासना—इस तरह की उपासना शास्त्र में प्रतीकोपासना कही जाती है। मध्यम आलम्बन में उत्कृष्ट का आरोप कर जो उपासना की जाती है, उसे

संपदुपासना भी कहते हैं। यद्यपि आरोपित ज्ञान वास्तविक नहीं होता, फिर भी सादृश्य का वैशिष्ट्य रहता ही है। चक्षु में सूर्य की दृष्टि कही गयी है; क्योंकि सूर्य के समान चक्षु भी तेजस है। उसका देवता भी सूर्य है "आदित्यश्चक्षुर्भूत्वा अक्षिणी प्राविशत्"। प्राण में वायु दृष्टि है; क्योंकि प्राण वायुतत्त्व ही है, उससे भिन्न नहीं। खुले हुए अश्व मुख में अग्नि की दृष्टि करनी चाहिए। अग्नि और वैश्वानर दूसरे के पर्याय हैं। "अग्निर्वैश्वानरो वह्निः" ऐसा 'अमरकोष' है। **अग्निर्वाग् भूत्वा मुखं प्राविशत्** इस श्रुति के अनुसार मुख का देवता अग्नि है। इसलिए मुख में अग्नि की दृष्टि का विधान है। संवत्सर अर्थात् बारह अथवा मलमास होने पर तेरह मास वाले वर्ष की दृष्टि आत्मा में करनी चाहिए। जैसे काल के अवयव मास पक्ष और दिन आदि संवत्सर के अवयव हैं, वैसे ही हस्त पाद आदि उसके शरीर हैं। पृष्ठ में द्युलोक की, उदर में अन्तरिक्ष की एवं अश्व के खुर में पृथ्वी की दृष्टि करनी चाहिए। इस प्रकार अश्व के विभिन्न अङ्गों को प्रतीक मान कर उपासना का विधान है।

हय, अर्वा और अश्व ये अश्व जातिविशेष के वाचक हैं। हय नामक अश्व देवताओं का, अर्वा गन्धर्वों का और अश्व मनुष्यों का वाहन है। अश्व की उत्पत्ति समुद्र से होती है। **अप्सु योनिर्वा अश्वः** इस श्रुति से अश्व का कारण समुद्र है। समुद्र की व्युत्पत्ति है— "समुत्पद्य भूतानि द्रवन्ति अस्मिन् इति समुद्रः, परमात्मा। अश्व का बन्धु भी समुद्र ही है। बन्ध्यते अस्मिनिति बन्धुः।

इसलिए अश्व का विशेष महत्त्व होने के कारण प्रतीकोपासना के लिए अश्व चुना गया।

द्वितीय ब्राह्मण

अग्नि ब्रह्मण

द्वितीय ब्राह्मण को अग्नि कहा गया है। अग्नि की उपासना की प्रशंसा की गयी है। अग्नि के सम्बन्ध में प्रमुखता से विचार किये जाने के कारण इसे अग्नि ब्राह्मण कहा गया है। हीन प्रतीक में उत्कृष्टदृष्टि करना प्रतीक उपासना है। अतः अनङ्गाश्रय दृष्टि उद्‌गीथ आदि कर्माङ्ग में करनी चाहिए। इससे अङ्ग का संस्कार होता है। सिर आदि में उषा की दृष्टि करनी चाहिए। उषा में सिर की दृष्टि नहीं। विराट् की उपासना प्रतीकोपासना ही है, जैसे शालिग्राम में विष्णु की उपासना।

अहंग्रह

प्रतीकोपासना में अहंग्रह अर्थात् "यह मैं" मानना ठीक है या नहीं? अन्य आश्रय के प्रत्यय का अन्य आश्रय में निःक्षेप प्रतीक कहलाता है। 'तं यथा यथोपासते तदेव भवति' इत्यादि वाक्यों से उपासक पुरुष जिस-जिस देवता की उपासना करता है, वह उस-उस देवलोक को प्राप्त होता है। जहाँ उपास्य स्वरूप प्राप्ति से अतिरिक्त फल है, वहाँ अहंग्रह नहीं करना चाहिए। जहाँ उपासना का फल उपास्य स्वरूप की प्राप्ति ही है, वहाँ प्रतीक में अहंग्रह करना आवश्यक है। अहंग्रह पर विस्तार से विवेचन किया गया है।

अश्वमेध का घोड़ा जैसे वर्षपर्यन्त स्वच्छन्द रूप से विचरने के लिए छोड़ा ज़ाता है, वैसे ही अपने शरीर को स्वच्छन्द मुक्त अश्व के समान मानकर वर्ष के बाद अपनी आत्मा के लिए मैं अपने शरीर रूपी अश्व का आलम्भन करता हूँ, ऐसा चिन्तन करे। इस प्रकार अश्वमेध यज्ञ दो प्रकार का है—कायिक और मानसिक।

अग्नि की उत्पत्ति

प्रथम यज्ञ वह है, जो वाह्य अश्व और अग्नि द्वारा शरीर क्रिया से यागात्मक रूप में किया जाता है। दूसरा यज्ञ वह है जो वाह्य अश्व और अग्नि निरपेक्ष केवल मानसिक कल्पित अश्व और अग्नि के द्वारा मानसिक क्रियात्मक यज्ञ होता है। अग्नि की प्रशंसा (अर्थवाद) के दो तात्पर्य हैं, एक महातात्पर्य दूसरा अवान्तर तात्पर्य। महातात्पर्य अग्नि की प्रशंसा में है। अवान्तर तात्पर्य अग्नि की उत्पत्ति में है। अग्नि की उत्पत्ति महान् और पवित्र कारण से हुई है, इसलिए पवित्र होने से अग्नि उपास्य है। बृहदारण्यकोपनिषद् के अनुसार अग्नि का दूसरा नाम अर्क भी है। अर् (अर्च) और क के संयुक्त होने पर "अर्क" शब्द बनता है। पूजा (अर्च) और जल का भी सम्बन्ध श्रुति ने स्पष्ट कहा है **"कं शिरोजलमाख्यातम्"** इस कोश से और **"कं"** ब्रह्म इत्यादि श्रुति से क शब्द सुख और जल दोनों का वाचक है। इसलिए अपनी प्रशंसा के समय अग्नि, सुख और जल दोनों हुए। इस प्रकार जो अग्नि में अर्कत्व जानता है, अर्थात् इस नाम से उक्त अग्नि की उपासना करता है, उसको अवश्य ही सुख होता है। इसलिए द्वितीय ब्राह्मण को अग्नि ब्राह्मण कहा गया है।

इस प्रकार अव्याकृत-प्रपञ्चविशिष्ट मूलकारण ब्रह्म के संकल्प के अनन्तर अपञ्चीकृत आकाश आदि पाँच भूत हुए। वे ही सूत्र भी कहे जाते हैं। उसके

बाद अपञ्चीकृत-पञ्च भूतोपाधिक हिरण्यगर्भ हुए। उनसे अण्ड, अण्ड से विराट् और विराट् से समस्त सृष्टि हुई। हिरण्यगर्भ से विराट् रूप अग्नि उत्पन्न हुई।

मृत्यु विज्ञान

इस जगत् में जब नामरूपात्मक कोई वस्तु नहीं थी, तो क्या शून्य ही था? बौद्ध कहते हैं, "नैवेह किञ्चन विमतं जगत् प्राणसद्, उत्पाद्यमानत्वात् यन्नैवं तन्नैवं यथा परमते ब्रह्म" यह जगत् अनुमान से प्राग् अवस्था में वस्तुतः शून्य ही था, ऐसा बौद्ध मानते हैं।

वेदान्तदर्शन इसके विपरीत है, वे इसे ठीक नहीं मानते। श्रुति ने स्वयं कहा है "मृत्युनैवेदमावृतम्" अर्थात् यह सृष्टि मृत्यु से आवृत थी। इसका तात्पर्य हुआ आवृत पदार्थ का कोई आवरक था। इस तरह कार्य और कारण की सत्ता कही गयी। यदि उस अवस्था में कुछ नहीं था, शून्य था, तो श्रुति ने यह कैसे कहा—यह मृत्यु से आवृत था! इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि जगत् था, किन्तु आवृत होने से प्रतीत नहीं होता था। जैसे तिल में तैल है, किन्तु आवृत होने से प्रतीत नहीं होता, उसी तरह श्रुति कहती है कि यह जगत् मृत्यु से आवृत था। यह दृश्य निखिल प्रपञ्च मृत्यु नामक कारक से आवृत था, यह कहना तभी ठीक हो सकता है, जब प्राग् अवस्था में कार्य जगत् रहे, अन्यथा कर्म का अभाव होने से यदि आवरणीय पदार्थ ही नहीं रहेगा, तो आवरण किसका होगा? वन्ध्यापुत्र आकाश पुष्प से ढका था" ऐसा प्रयोग नहीं हो सकता। इसलिए कोई न कोई पदार्थ था, जो मृत्यु से ढका था।

यहाँ शंका होती है कि मृत्यु जगत् का नाशक है, कारण नहीं है। अतः उसे जगत् का आवरण कैसे कह सकते है? इसका समाधान देते हुए कहते हैं कि यहाँ मृत्यु शब्द से जगत् कारण अशनाद्युपलक्षित अनभिव्यक्त नामरूप प्रत्यक्षायोग्य अपञ्चीकृत पञ्चमहाभूतावस्थातिरिक्त मायारूप साभास ही विवक्षित है। जैसे पिण्डावस्थापन्न मृत्तिका से घट आवृत रहता है और उसी से अभिव्यक्त होता है, वैसे ही सब कार्य उक्त हिरण्यगर्भावस्थ अज्ञात सत्त्व का सत्तामात्रस्वरूप ब्रह्म से आवृत है और उसी से आविर्भूत होता है। वह सकल कार्य के संहार का हेतु है, इसलिए मृत्यु कहा जाता है।

तदनन्तर कार्यकारणभाव पर विस्तृत विवेचन किया गया है। घट और मृत्तिका एवं पिण्ड के उदाहरण से कार्यकारणभाव स्पष्ट करने का प्रयास किया गया है। सत्कार्यवाद, असत्कार्यवाद आदि दर्शन के विभिन्न वादों का गहन

विवेचन है। कारक जैसे दण्ड, ज्ञापक जैसे प्रदीप आदि के विषय में सत् कार्यवादियों के मत का विस्तार से विवेचन किया गया है।

नैयायिक जिसे उत्पत्ति कहते हैं, वेदान्ती उसे अभिव्यक्ति कहते हैं। निष्कर्ष रूप से सत्कार्यवाद को स्वीकार किया गया है। उत्पत्ति से पूर्व भी कार्य सत है, किन्तु आवृत्त होने से दृष्टि गोचर नहीं होता। यही सिद्धान्त समीचीन प्रतीत होता है। उत्तर प्रत्युत्तर के क्रम में यह स्पष्ट किया गया है कि यह जगत् भावात्मक ही है।

सत्कार्यवाद एवं असत्कार्यवाद—श्रुति भी कहती है, "सदैव सो इद-मग्रमासीत्" अर्थात् यह जगत भावात्मक है। वादी के प्रश्न का उत्तर न देकर उसके प्रति स्वयं प्रश्न करना अप्राप्तकाल नामक निग्रह स्थान कहा जाता है। अतः पूर्व प्रश्न का उत्तर देने के बाद ही प्रश्न करना चाहिए। इस प्रकार वादी प्रतिवादी के बीच शङ्का समाधान का क्रम चलता रहता है। जो लोग कारण को सत् कहते हैं और कारक को उत्पत्ति से पूर्व असत् मानते हैं, उनके मत में कार्य और कारण का अभेद नहीं बन सकता। उनका यह मत "सर्वं खलु इदं ब्रह्म" "नेह नानास्ति किञ्चन" तत्त्वमसि" आदि श्रुतिवाक्यों के विरुद्ध है। इस प्रकार श्रुति का तात्पर्य अद्वैत में ही है। समस्त कार्य ब्रह्म से ही उत्पन्न हुआ है, ब्रह्म ही में स्थित है और उसी में लीन होता है। इसका तात्पर्य है कि ब्रह्म ही समस्त संसार का निमित्त एवं उपादान कारण है।

कारण एवं कार्य

कारणस्वरूप ही कार्य है अतिरिक्त नहीं है। कारण सदा सत् है, इसके सम्पूर्ण कार्य अर्थात् घट पट आदि अपनी अपनी उत्पत्ति से पूर्व भी सत् ही हैं, असत् नहीं, किन्तु पूर्वावस्था से उत्पन्नावस्था में अर्थात् अनभिव्यक्तावस्था से अभिव्यक्तावस्था में अन्तर केवल इतना ही है कि पूर्व अवस्था में कार्य सत् कारण से आवृत था। अतः उसका कोई नाम रूप का विधान नहीं किया जा सकता। यह तो उत्पत्ति के बाद ही होता है। यही दोनों में अन्तर है।

निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि जितने कार्य देखे जाते हैं, वे सभी अविद्या के परिणाम हैं। अज्ञान के द्वारा ही ब्रह्म भी उत्पादक और नाशक कहा जाता है। वस्तुतः उदासीन ब्रह्म भी न उत्पादक है और न नाशक। वह तो स्वयं असंग है; क्योंकि "असंगो रूपं पुरुषः" श्रुति ऐसा कहती है।

यहाँ शंका होती है कि 'मैं दुःखी हूँ, मैं सुखी हूँ' यह प्रतीति आत्मा में कैसे होती है? समाधान देते हैं कि आत्मतत्त्व की अज्ञान दशा में जो प्रतीतियाँ होती हैं, वे वस्तुतत्त्व का भासक नहीं है, जैसे निद्रा काल में स्वप्न। यथार्थ वस्तु विषयक नहीं होता, किन्तु कल्पित वस्तुविषयक होता है उसी प्रकार जागृत काल में जो घट पट आदि विषयों का बोध होता है, वह सद् विषय के साथ ही परमार्थ विषयक नहीं है। आत्मतत्त्व के अज्ञान के उच्छेद से जब यथार्थ बोध होता है, तब उन विषयों का भान नहीं होता। "कः कं पश्येत्" यह श्रुति सिद्ध करती है कि द्वैत परमार्थ सत् नहीं है। इसके बाद मन के सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन किया गया है। मन और वाग् के सम्बन्ध से प्रजापति की उत्पत्ति हुई। ज्ञान कर्म और भावना सृष्टि के हेतु बने। सृष्टिप्रक्रिया का सविस्तार विवेचन द्वितीय ब्राह्मण में उपलब्ध है।

तृतीय ब्राह्मण

तृतीय ब्राह्मण का नाम उद्गीथ ब्राह्मण है। उत् शब्द का अर्थ उसम्भकत्व और गीथ शब्द का याग अर्थ है। इन दोनों का उपसर्जनतया प्राण से सम्बन्ध है। इसलिए प्राण को उद्गीथ कहा जाता है।

प्रथम एवं द्वितीय ब्राह्मण से "ज्ञान सहित कर्म का फल संसार ही है अधिक नहीं है" यह कहा। तृतीय ब्राह्मण में ज्ञान और कर्म उद्भावक जो प्राण है, उसके स्वरूप का निरूपण करते हैं। हिरण्यगर्भ की प्राप्ति के लिए शुद्धि आदि गुण से युक्त प्राण की उपासना का निरूपण किया जाता है।

प्राण—देवताओं ने उद्गीथ कर्म अर्थात् विशिष्ट मन्त्र जप द्वारा असुरों पर विजय पायी। इसका विवेचन इस तृतीय ब्राह्मण में होने के कारण तृतीय ब्राह्मण को इस नाम से कहा गया। प्रजापति की देवता एवं असुर दोनों सन्तान हैं। शास्त्रजन्य ज्ञान कर्म से भावित वागादि वृत्तियाँ देवता हैं। वे ही वृत्तियाँ स्वाभाविक कर्म ज्ञान से भावित होने पर असुर का स्वरूप धारण कर लेती हैं। 'असुषु स्वेषु रमन्त इति 'असुराः' इस व्युत्पत्ति से स्पष्ट है कि आसुरी वृत्ति में स्वार्थ प्रधान है। इन दोनों में प्रतिस्पर्धा होने लगी। देवों का लक्ष्य उच्चत्तम प्रजापतित्व की प्राप्ति है। दूसरी ओर असुरों का लक्ष्य ऐन्द्रिय सुखोपभोग से तात्कालिक सुख की प्राप्ति है। अपने पिता को दोनों प्रसन्न रखना चाहते हैं। देवता देव भाव प्राप्ति को उत्कर्ष मानते हैं। असुर लोग स्थावरान्त गति को ही उत्कर्ष मानते हैं। केवल साधन में ही मतभेद था। असुर लोग पिता जी

को वर्त्तमान समय में क्षण भर भी दुःखी नहीं देखना चाहते थे, अपितु सतत विषयानन्द से प्रमुदित देखना चाहते थे और देवता चाहते थे कि साधनावस्था में चाहे कितना भी क्लेश क्यों न हो, उनको सहकर सदा सुखमय देवभाव की प्राप्ति करनी चाहिए। इसी से दोनों में स्पर्धा हुयी।

देवताओं की संख्या कम थी, असुरों की अधिक। इसलिए देवताओं की पराजय अधिक होती थी। अत: देवताओं ने उद्गीथ कर्म (विशेष प्रकार का मन्त्र जप) के द्वारा असुरों पर विजय पायी। देवों ने विभिन्न इन्द्रियों को भी उद्गात कर्म करने को कहा। उन्होंने उद्गात तो किया किन्तु केवल देवतार्थ उद्गान न कर अपने स्वार्थ के लिए भी किया। अत: असुरों ने स्वविषयासङ्ग लक्षण पाप से उसको बिद्ध किया। अत: इन्द्रियाँ वैदिक कर्म से पराङ्मुख हो गयीं। देवताओं ने समस्त इन्द्रियों की निन्दा की। इन्द्रियों से निराश होकर देवताओं ने प्राण से कहा।

असुर प्राण को भी पाप से बिद्ध करने पहुँचे, पर प्राण पर उनका कोई असर न हुआ। पत्थर के ऊपर फेकें गए ढेले के समान स्वयं असुर ही चूर चूर हो गये।

असुरों से अपराजित हिरण्यगर्भ देवता के तीन रूप हुये, जिसका नाम है अपास्य, आङ्गिरस एवं दूर। तीनों नामों की अलग अलग विशेषतायें हैं। प्राण आस्य (मुख) के मध्य में है। अत: प्राण का आस्य यह नाम पड़ा— 'अयमास्ये अन्त:'। यद्यपि प्राण के समीप में ही विषयासङ्ग लक्षण दोष है पर यह आकाश के समान संसर्गी होने से मानो दूर ही है।

मुख और नासिका इन दोनों के मध्य में प्राण संचारी है। पहिया में जैसे "अर" अर्पित रहते हैं, उसी प्रकार सकल भूत भौतिक पदार्थ प्राण में लीन होते हैं और उसी से उत्पन्न होते हैं। इसी से इसका नाम अपास्य पड़ा। इस नामकरण का एक कारण और भी है। प्राचीन काल में नैमिषारण्य वासी महर्षियों ने यज्ञ किया। अपास्य नामक ऋषि उद्गाता थे। उन्होंने अपास्य प्राण की आत्मस्थ रूप से उपासना की। इसीलिए इसका नाम अपास्य हुआ।

अङ्गिरस

प्राण अन्न के द्वारा समस्त इन्द्रियों का संरक्षण करता है। आँख में घी डालने से आँख का उपकार नहीं होता, किन्तु प्राणकर्तृक भक्षण से होता है।

भुक्तान्न का सूक्ष्म अंश नाड़ी द्वारा वागादि देवताओं को पुष्ट करता है। सभी अंगों को प्राण ही रस संचार करता है। अतः इसका नाम अङ्गिरस हुआ। जिन अंगों में प्राण का संचार नहीं होता, जो अंग प्राण संचार से शून्य हो जाते है, वे सूख जाते हैं। जिसमें प्राण का सम्बन्ध रहता है, वे नहीं सूखते। उक्त लौकिक अन्वय-व्यतिरेक से स्पष्ट है कि प्राण अंगो का रस है। इसलिए इसे अङ्गिरस कहा गया।

इसका तीसरा नाम दूर है। "सा वा एषा देवता दूर नाम" इस सूक्ति से स्पष्ट है कि इस देवता में परम्परा से भी दोष का सम्बन्ध नहीं है। प्राण का सम्बन्ध कहीं से भी पाप से न होने के कारण इसका नाम दूर पड़ा।

पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच प्राण, बुद्धि और मन ये सतरह आत्मा के लिए कारण हैं। प्राण ऋक्, यजु एवं साम का भी आत्मा है। "वाक् वै वृहतिः" यह 'वृहतिः' शब्द से ऋक् का, "वाग् वै ब्रह्म" इससे यजु का, एवं "वाग् वै साम" इससे साम का ग्रहण होता है। "सा" यह वाग् का एवं "अम" यह प्राण का वाचक है। इस प्रकार हिरण्यगर्भ "क्रियाशक्ति" से प्राण एवं "ज्ञानशक्ति" से आत्मा कहे जाते हैं।

प्राणोपासना

उपासना के लिए प्राण ही उपादेय है, इन्द्रियाँ नहीं; क्योंकि इन्द्रियों का पतन हो गया था और इन्द्रियाँ प्राणाधीन ही हैं। प्राणोपासना के सम्बन्ध में कहा गया है कि अगली सृष्टि में जगत् का सृष्टि कर्त्ता हुआ 'मैं हिरण्यगर्भ होऊँ" इस भावना से युक्त होकर जो प्राणोपासक निरन्तर प्राण की उपासना करता है; वह भावी सृष्टि में अवश्य हिरण्यगर्भ होता है और भविष्य में वैसी रचना करता है, इसी को सायुज्य मुक्ति कहते हैं। पाप की निवृत्ति भी उपासना का अवान्तर फल है।

प्रधान प्राणोपासना का दो फल है। एक ऐहिक अर्थात् इसी भूलोक में और वर्तमान शरीर से ही भोगने योग्य। दूसरा आमुष्मिक जो लोकान्तर में शरीरान्तर से उपभोग के योग्य होता है। ये दोनों फल ऐहिक एवं आमुष्मिक प्रधान प्राणोपासना के फल हैं। पहले दो मन्त्र से ऐहिक और तृतीय मन्त्र से आमुष्मिक फल दिखाये गए हैं। ये तीनों मन्त्र हैं—

"असतो मा सद्गमय, तमसो मा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्मा अमृतं गमय" श्रुति द्वारा की गयी व्याख्या के अनुसार "मृत्युर्वा असत्" स्वाभाविक कर्म और ज्ञान ये दोनों मृत्यु कहे जाते हैं। स्वाभाविक कर्म और ज्ञान से मृत्यु का ही

फल होता है। इनसे अमृत फल की आशा नहीं रखनी चाहिए। अतः 'असतो मा सद्गमय' का अर्थ हुआ—असत्य से स्वाभाविक ज्ञानकर्म से मुझको सत्य अर्थात् सच्छास्त्रीय कर्म ज्ञान में पहुँचाइए। अर्थात् देवत्व के साधन आत्मज्ञान को प्राप्त कराइए, मुझको अमरत्व प्राप्त कराइए।

द्वितीय मन्त्र अर्थात् 'तमसो मा ज्योतिर्गमय' का अर्थ है अज्ञान से मुझे हटाकर प्रकाश में ले चलो। 'मृत्युर्वै तमः' अज्ञान आवरक होने से तम कहा जाता है। जैसे तम घटादि का आवरक है, वैसे अज्ञान भी आवरक है। गीता में भगवान् ने कहा है—

अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः। (५।१५)

तीसरा मन्त्र है "मृत्योर्मा अमृतं गमय"—मृत्यु से मुझे अमर करो। तम स्वयं मृत्यु रूप न होने पर भी मृत्यु का हेतु है। इसलिए मृत्यु कहा जाता है। ज्योतिरूप अमृत तम से विपरीत है। इसलिए प्रकाशात्मक होने से मृत्यु से विपरीत अमृत नाम का है। इसका निष्कर्ष यह हुआ कि हमें प्रजापति देव भाव को प्राप्त कराओ। उपर्युक्त तीनों वेदमन्त्र लोक में अत्यधिक प्रसिद्ध हैं। मनुष्य का चरम लक्ष्य इसमें प्रतिबिम्बित है। मनुष्य में वह शक्ति है, जिससे वह अमरत्व देवत्व को प्राप्त कर सकता है। मनुष्य की प्रवृत्ति जब तक स्वाभाविक ज्ञान कर्म की ओर होगी, तब तक वह अमरत्व को प्राप्त नहीं कर सकेगा।

इन्द्रिय और प्राण

प्राण और इन्द्रिय के परस्पर सम्बन्ध से बड़ा ही उपयोगी निष्कर्ष है। वागादि इन्द्रियाँ स्वनिर्वाह के लिए प्राण को घेर कर बैठ गयीं। उन्होंने कहा कि हमारी स्थिति आपके अधीन है। प्राण ने कहा कि मैं आप लोगों का पूर्ण पालन करूँगा और वह सबका पूर्ण पालन करता है। उसी प्रकार प्राणोपासक के समीप उसके बन्धु वर्ग उक्त संकल्प कर बैठ जाँय तो उपासक स्वज्ञाति-मात्र का प्राणवत् पोषण कर सकता है।

प्राणोपासक देवभाव को प्राप्त करता है। 'भावनोपचयात्' यह कहा है। अर्थात् जिस भावना से वह शरीर त्याग करता है, उसे वह प्राप्त करता है। गीता का वचन है —

यं यं वापि स्मरन् भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम्।
तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः।। (८।६)

श्रुति भी कहती है —

यथा क्रतुरस्मिन् लोके पुरुषो भवति तथेतःप्रेत।

इससे प्राणोपासक को देव भाव की प्राप्ति होती है।

देवासुर की आख्यायिका का तात्पर्य देवासुर संग्राम में नहीं है, किन्तु इस आख्यायिका से इन्द्रियाँ क्यों पाप से बिद्ध हुई? और प्राण क्यों नहीं हुआ, इसका उत्तर समझ में आ जाता है। इसी में आख्यायिका का तात्पर्य है। देव वृत्तियाँ चाहती हैं कि प्राण के उपासक को और असुर वृत्तियाँ चाहती हैं कि इस उपासक को नीचे गिराते गिराते स्थावर योनि तक पहुँचायें। यही परस्पर स्पर्धा का मूल कारण है। जिस समय शास्त्र से प्रकाशित ज्ञान कर्मानुरूप दैवी चित्तवृत्ति होती है, उस समय समस्त असुरों का बल नष्ट होता है। यही देवताओं की विजय है। यहाँ शङ्का होती है कि हिरण्यगर्भ और हम लोगों में यदि लिङ्ग एवं शरीर समान हैं, तो वे सत्यसंकल्प और हम असत्यसंकल्प क्यों माने जाते हैं? हम लोग भी सत्यसंकल्प क्यों नहीं हुए इसका समाधान भी देते हुए कहा गया है कि मनुष्य और पशु की जिह्वा तो समान है, फिर वाणी समान क्यों नहीं? इसलिए मनुष्य और पशु में जो भेद है, वही हिरण्यगर्भ और मनुष्य में है। पुनः शङ्का होती है कि यदि यह अन्तर बना ही रहेगा, तो उपदेश और उपासना से क्या लाभ है? इसका निराकरण करते हुए कहते हैं कि तोता, मैना आदि पक्षी भी मनुष्य वाणी का अभ्यास कर लेते है, उसी तरह मनुष्य योगाभ्यास द्वारा हिरण्यगर्भ के समान सत्यसंकल्प हो सकता है।

शरीर एवं आत्मा

शरीर और आत्मा के सम्बन्ध को भी स्पष्ट रूप से प्रतिपादित किया गया है। चिदात्मा के व्यवहार के लिए उपाधि स्वरूप लिङ्ग एवं देह की कल्पना की गयी। देव, असुर, नर, तिर्यक् आदि रूप से आत्मा का ही अनेक विध व्यवहार लोक तथा शास्त्र में देखते हैं। आत्मा कूटस्थ एकरस होने से स्वभावतः विरुद्ध विविध व्यवहार का विषय नहीं हो सकता। इसलिए उपाधि की कल्पना की गयी। जैसे आकाश सर्वत्र सम है, किन्तु घट, मठ आदि के भेद से घटाकाश मठाकाश आदि विलक्षण व्यवहार होता है, उसी तरह आत्मा का भी विविध व्यवहार होता है।

ब्रह्मा की देह से लेकर कीड़े-मकोड़े के शरीर में आत्मा एकरस ही है। भेद उपाधि मात्र का है, उपाधेय का नहीं। देह, इन्द्रिय, मन, प्राण, विराट्,

सूत्र, ईश और शक्ति—ये आठों अवस्थायें चिदेकरस प्रज्ञानघन आत्मा की ही हैं। अज्ञान का नाश होने पर आत्मतत्त्व ही अवशिष्ट रहता है। जैसे प्रदीपादि के प्रकाश द्वारा रज्जुत्व का साक्षात्कार होने पर रज्जुतत्त्व का अज्ञान एवं उसमें कल्पित सर्प की निवृत्ति होती है और केवल रज्जु ही अवशिष्ट रहता है उसी प्रकार अज्ञान के नष्ट होने पर आत्मज्ञान होता है।

विधियों की इस ब्राह्मण में विशिष्ट चर्चा की गयी है। अपूर्वविधि, नियमविधि और परिसंख्याविधि। अत्यन्त अप्राप्त की प्रापक अपूर्वविधि है, जैसे "अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकाम:" यहाँ अग्निहोत्र में स्वर्गसाधनत्व प्रामाणान्तर से सर्वथा अप्राप्त है, इसलिए इसका प्रापक यही वचन है। अत: 'अग्निहोत्रम्' इत्यादि अपूर्वविधि है।

"व्रीहीनावहन्ति" यह नियमविधि है। पक्ष में अप्राप्त की प्रापक नियम विधि कहलाती है। धान से चावल दो प्रकार से निकाला जा सकता है। कूटकर अथवा नख से। अवघात से ही तण्डुलों की निष्पत्ति करनी चाहिए, अन्यथा अपूर्व की उत्पत्ति नहीं होगी।

तत्र और अन्यत्र अर्थात् दोनो पक्षों में प्राप्ति हो तो परिसंख्या है। जैसे "पञ्च पञ्च नखा: भक्ष्या:" पञ्चनखेतर का भक्षण नहीं करना चाहिए। इस अर्थ में इस वचन का तात्पर्य है, पञ्चनख के भक्षण में नहीं। अन्यथा पञ्चनख के अभक्षण से प्रत्यवाय की आपत्ति होगी। ब्रह्मवेत्ता के लिए कौन सी विधि समुचित होगी, इसका विशद विवेचन किया गया है।

चतुर्थ ब्राह्मण

चतुर्थ ब्राह्मण का नाम "पुरुषविध" ब्राह्मण है। नाम से ही स्पष्ट है कि इसमें पुरुष एवं विभिन्न प्रकार के सृष्टि सम्बन्धी विचार किये गये हैं। आत्म शब्द का अर्थ यहाँ प्रजापति है, जो प्रथम शरीरधारी अण्ड से उत्पन्न हुआ है। उस प्रजापति शरीर से अविभक्त आत्मा ही था। अन्य शरीरों की उत्पत्ति से पूर्व पुरुषाकार मस्तक हाथ पैर आदि से युक्त विराट् ही था। उस प्रथम उत्पन्न विराट् ने 'मैं कौन हूँ' ऐसा सोचा। पूर्व जन्म के संस्कार वश उसे ज्ञान हुआ कि "मैं प्रजापति हूँ, मैं सर्वात्मा हूँ"। पूर्व जन्म के संस्कार वश प्रजापति ने अपने शरीर को पहले "अहम्" कहा था। इसलिए उसका नाम अहम् हो गया। श्रुति भी कहती है "तस्योपनिषद् अहम्" कारण शरीर प्रजापति में अहम् ऐसा व्यवहार हुआ है, इसलिए आज भी प्रजापति के कार्यभूत प्राणियों में ऐसा

व्यवहार देखा जाता है। प्रजापति ने स्वयं के अज्ञान से उत्पन्न हुए अपने विराट् रूप को देखकर एवं किसी दूसरी वस्तु को न देखते हुए "अहमस्मि" ऐसा कहा। बहुत जन्मों में किये गये सभी पापों का नाश कर वह विराट् हुआ। इसी तरह अन्य पुरुष भी सभी पापों को नष्ट करके विराट् हो सकते हैं।

वह प्रजापति जो प्रथम शरीरधारी पुरुषाकार कहा गया है, हम लोगों की तरह ही भयाक्रान्त हो गया। उसने विचार किया कि मुझसे भिन्न, अर्थात् प्रजापति शरीर को छोड़कर कोई अन्य प्रतिद्वन्द्वी वस्तु तो है नहीं। मैं स्वयं आत्मा हूँ। आत्मा के नाश का कोई कारण तो है नहीं, फिर मैं किससे भयभीत हो रहा हूँ? इस यथार्थ आत्मदर्शन से प्रजापति का भय नष्ट हो गया। प्रजापति के भय का कारण तो अविद्या ही थी।

तात्पर्य है कि भय प्रतिद्वन्द्वी अन्य वस्तु के होने पर ही हो सकता है। "द्वितीयाद् वै भयं भवति" जैसे ही उसे ब्रह्म रूप से एकत्व का दर्शन होता है, अविनाशी आत्मतत्त्व का ज्ञान होता है, उसका भय नष्ट हो जाता है। "तत्र को मोह: क: शोक: एकत्वमनुपश्यत:" अनात्मज्ञ होने से ही विराट् भयभीत हो गया।

निष्कर्ष यह है कि अविद्या जन्य भयादि की निवृत्ति के लिए ब्रह्मविद्या के अतिरिक्त कोई दूसरा पदार्थ नहीं है। इसलिए ज्ञान से ही विराट् का भय नष्ट हुआ। यदि यह कहें कि प्रजापति को यह ज्ञान जन्मान्तर के अभ्यास के संस्कारों से उत्पन्न हुआ है, तो यथार्थ ज्ञान की सर्वथा निरर्थकता हो जाएगी। जब पूर्वजन्म में प्राप्त हुई विद्या ने भी प्रजापति के अज्ञान को दग्ध नहीं किया, इससे उसे विराट् देह स्वीकार करना पड़ा, तब हम लोगों की आत्मविद्या अज्ञान को कैसे नष्ट कर सकती है? उत्तर देते हैं कि पुण्यों के पुञ्जों के महान् परिणाम से विराट् का पद उसे प्राप्त हुआ। इसलिए गुरु, शास्त्र आदि के विना स्वत: ही प्रजापति को ज्ञान उत्पन्न हुआ।

भगवत्पाद शंकराचार्य ने इस पर विचार करते समय भाष्य में कहा कि 'पूर्वजन्म में पूर्ण आत्मज्ञान होने के कारण प्रजापति भयमुक्त हुआ'। इस कथन का अर्थ है कि यदि पूर्व जन्म में पूर्ण आत्मज्ञान प्राप्त होने पर भी वह भयाक्रान्त हो गया, अर्थात् ज्ञानवान् होने पर भी मुक्त नहीं हुआ, तब तो यही कहना होगा कि ज्ञान से मुक्ति सम्भव नहीं है। इसका उत्तर देते हुए भगवत्पाद ने कहा कि शास्त्रादि से आध्यात्मिक ज्ञान के विना भी शरीर एवं मन की शुद्धता

के कारण उसे आत्मज्ञान हुआ। इसलिए पूर्व जन्मार्जित शुभ कार्यों की सहायता से आत्मज्ञान हो सकता है, किसी को तप से और किसी को उपासना से।

आचार्य गिरि ने इसकी व्याख्या करते हुए कहा कि जैसे मध्याह्नकालीन सूर्य भी बादल से ढक जाने पर प्रकाश नहीं देता एवं उस बाधा के मिट जाने पर प्रकाश देता है, उसी तरह अविद्या से आच्छन्न आत्मा के कारण ज्ञान प्राप्त नहीं होता। अविद्या के नाश के बाद ही आत्मज्ञान होता है। अविद्या के नाश के विभिन्न कारण हो सकते हैं।

यहाँ यह भी ज्ञातव्य है कि अन्य सम्प्रदायों के अनुसार देवता एवं दानव दोनों प्रजापति की सन्तान हैं, इसलिए मनुष्य दोनों प्रवृत्तियों को साथ लेकर जन्म लेता है, किन्तु वेदान्तदर्शन के अनुसार जीव ब्रह्म का अंश है, इसलिए सभी में ब्रह्म की शुद्धता है। समत्व बुद्धि प्राप्त हो जाने पर सभी में ब्रह्मवत् शुद्धता प्राप्त हो जाती है। समत्व बुद्धि प्राप्त हो जाने पर सभी द्वन्द्व मिट जाते हैं। अत: व्यक्ति देवत्व को प्राप्त कर सकता है। उसकी मूल प्रकृति शुद्ध चैतन्य स्वरूप ही है।

ज्ञान से आत्मा के अज्ञान का नाश हो चुका था। तब भी प्रजापति को 'अरति' हुई। इष्ट पदार्थ के संयोग से होने वाली क्रीडा को रति कहते हैं। इस प्रकार की क्रीड़ा से युक्त पुरुष को इष्ट पदार्थ के वियोग से मन में जो व्याकुलता होती है, उसे अरति कहते हैं। प्रजापति अकेले होने के कारण रति विहीन था। अत: उसे अरति का कष्ट हुआ। उसने स्वयं को दो भागों में विभक्त किया, जिससे मनु पुरुष एवं शतरूपा वधू हुई। क्रमश: समस्त नाम रूपात्मक जगत् में मनुष्य पशु पक्षी आदि की संरचना हुई। मनुष्यों में कर्त्तव्याकर्त्तव्य के आधार पर वर्ण विभाग हुआ। सृष्टि एवं वर्ण के सम्बन्ध में सविस्तार विवेचन किया गया है। वर्णाश्रमादिधर्मसृष्टि: कर्मार्थमीरिता''।

निष्कर्ष यह हुआ कि हिरण्यगर्भ ही नानारूप में समस्त जीव में स्थित है। नामरूपात्मक भेद रहने पर भी स्वरूप की दृष्टि से एक है। जैसे उपाधि की दृष्टि से जीव है, किन्तु परमार्थत: वह परमात्मा है "तत्त्वमसि"। इसी सूक्ति वाक्य को आधार बनाकर वेदान्तदर्शन जीव से ब्रह्मत्व प्राप्ति का उपाय बताता है। उसके अनुसार लोक मे आत्मा का अज्ञान ही अनर्थों का मूल है, दूसरा नहीं। इस प्रकार अपनी आत्मा को न जान कर वह संसार रूप अनर्थ को प्राप्त होता है। अविद्या की निवृत्ति कैसे होगी? इस पर विस्तार से विवेचन किया

गया है। अज्ञान के कारण नियमित कर्म भावना आदि अज्ञानी जीव को ही बिद्ध करते हैं, मुक्त को नहीं; क्योंकि उनके बन्धन का कारण अज्ञान नष्ट हो चुका होता है। 'मैं ब्रह्म हूँ' ऐसा ज्ञान न होने पर द्वैतभावना आती है। 'मैं ब्रह्म हूँ' इस ज्ञान के होने पर अविद्या का नाश हो जाने से कहीं भेदज्ञान नहीं हो सकता। समस्त शास्त्र आत्मज्ञान का ही बोध कराते हैं। संसार का उच्छेद ही आत्मज्ञान का फल है, इस भावना पर बल देते हैं। भोग की सिद्धि के लिए मनुष्यों की स्वतः ही प्रवृत्ति होती है, इसलिए भोग प्रधान शास्त्र अनुवाद मात्र ही है। उपनिषद् का आरम्भ अज्ञान से उत्पन्न भ्रम की निवृत्ति के लिए ही है।

"दशमोऽसि" इस वाक्य से उत्पन्न हुई यथार्थ ज्ञान की अग्नि की ज्वाला से दशम के अज्ञान को दग्ध कर 'दशमोऽसि' इस प्रकार दशम को जैसे देखता है, उसी तरह शास्त्रों के "तत्त्वमसि" आदि वाक्यों से उत्पन्न हुई ज्ञान रूपी अग्नि से आत्मा के अज्ञान और अज्ञान जन्य संसार को दग्ध कर अपनी एकात्मकता को जानता है। गुरु एवं शास्त्र आदि भ्रान्ति के निवारण में सहायक होते हैं। वे तो स्वयं आत्मा से आत्मा वाले हुए है। जब आत्मा के विना उनका स्वरूप ही नहीं रहता, तो वे आत्मा को कैसे सिद्ध कर सकते हैं? इसलिए वे अज्ञान की निवृत्ति में मात्र सहायता करते हैं। कभी-कभी प्रारब्ध कर्म ज्ञानी के चित्त को भी विकसित कर देते हैं। अनात्म वस्तु के ग्रहण में वह उद्योग करता है। वहाँ भी वह प्रत्यगात्मा के बिना बाह्य विषय का बोध नहीं कर सकता। वेदान्त दर्शन निर्विशेष शुद्ध आत्मा का बोध कराता है।

देहादि आगमापायी हैं, उनके अधिष्ठान आत्मा में ब्रह्म की कूटस्थता देखी जा सकती है। आत्मा ब्रह्म है; क्योंकि आत्मा का अपरोक्षतः धर्म ब्रह्म में सुना जाता है। "यत् साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म" इस श्रुति वाक्य से यह प्रमाणित होता है। देहादि के नष्ट होने पर एक आत्मा ही शेष रहता है। आत्मा का त्याग नहीं किया जा सकता। इसलिए आत्मा का अपलाप कौन कर सकता है। शून्यवादी भी जिस भाव से अभाव को जानते हैं; उस भाव के सद्भाव को कैसे हटा सकते हैं। क्योंकि अनुभव के विना शून्य की सिद्धि भी नहीं हो सकती। प्रस्तुत द्वितीय भाग में बृहदारण्यकोपनिषद् के मूल की व्याख्या प्रारम्भ हुयी है। इस विवेचन में भी शैलीगत विशेषता पाठक को हठात् अपनी ओर खींचती है। व्याख्यान के छः प्रकार बृहदारण्यकोपनिषद् में बताये गए हैं।

पदच्छेदः पदार्थोक्तिर्विग्रहो वाक्ययोजना।

आक्षेपोऽथ समाधानं व्याख्यानं षड्विधं मतम्।। (१।४।८७०)

उपर्युक्त षड्विध व्याख्यान का सविधि प्रयोग प्रस्तुत व्याख्या में किया गया है। प्रश्नोत्तर एवं वार्तालाप विधि की सशक्तता सर्वत्र देखी जा सकती है। ''मालूम होता है कि आप नैयायिकों के कुचक्र में पड़ गये हैं'' (पृष्ठ ६९९) इस प्रकार नैयायिकों पर उपहास करते हुए बात आगे बढ़ जाती है। ''दुराग्रह से युक्त तर्क सिद्ध वैदिक मत को त्यागकर क्यों अपनी मूर्खता प्रकाशित करते हो'' (पृ.६७९) आदि वाक्य वार्त्तालाप शैली के सजीव उदाहरण हैं। दर्शन का अत्यन्त गहन विषय भी मन में सहज रूप से उतरता चला जाता है। इस भाग में प्रथम अध्याय के चतुर्थ ब्राह्मण तक की व्याख्या प्रस्तुत है।

इस द्वितीय भाग के अतिशीघ्र प्रकाशन में माननीय कुलपति **डॉ. मण्डन मिश्र** महोदय का विशेष योगदान है। बार-बार इन्होंने अपनी उत्कण्ठा व्यक्त करते हुए आदेश दिया कि संस्कृत वाङ्मय के इस अलभ्य ग्रन्थ को विद्वज्जन के समक्ष यथाशीघ्र प्रस्तुत किया जाय। यह उनकी सदिच्छा का ही परिणाम है। हमारे पूज्य पितामह स्व. महामहोपाध्याय **हरिहरकृपालु द्विवेदी** की कृपा से इस द्वितीय भाग को प्रस्तुत करते हुए मुझे अपार हर्ष हो रहा है।

सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय के प्रकाशन विभाग के निदेशक **डॉ.हरिश्चन्द्रमणि त्रिपाठी** के प्रति मैं व्यक्तिगत रूप से आभार प्रकट करता हूँ, जिन्होंने अपने अथक परिश्रम से सुन्दर प्रकाशन कर सुरभारती के कोष को समृद्ध बनाया है। श्रीजी मुद्रणालय के सञ्चालक **श्री अनूप कुमार नागर** विशेष बधाई के पात्र हैं; जिन्होने अल्प समय में इस महान् ग्रन्थ का सुन्दर मुद्रण का कार्य सम्पन्न किया है।

वाचस्पति द्विवेदी
पूर्व अध्यक्ष एवं संकायाध्यक्ष
आधुनिक ज्ञानविज्ञान संकाय
सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय

मकर संक्रान्ति
वि.सं. २०५५
वाराणसी

विषयानुक्रमणिका

प्रथम अध्याय का चतुर्थ ब्राह्मण (८५३-११२९)



असतो मा सद्गमय
तमसो मा ज्योतिर्गमय
मृत्योर्मा अमृतं गमय

—बृहदारण्यकोपनिषद्–४.३.२८



अथ प्रथमं ब्राह्मणम्

श्रुतिः ॥ उषा वा अश्वस्य मेध्यस्य शिरः । सूर्यश्चक्षुर्वातः प्राणो व्यात्त-

'उषा वा अश्वस्य' इत्यादि । अश्वमेधके विज्ञानके लिए 'उषा वा' इत्यादि मन्त्र है। पहले अश्वका विज्ञान कहते हैं, क्योंकि इस यागमें अन्यकी अपेक्षा अश्व ही प्रधान है। एक तो यागका नाम अश्वशब्दसे युक्त है अर्थात् अश्वमेध यागका नाम है। प्रायः प्रधानसे ही व्यपदेश होता है। दूसरे अश्वका देवता प्रजापति है। प्रजापति सब देवताओंमें प्रधान है, इसलिए अन्य अङ्गकी अपेक्षा अश्व ही प्रधान है। अतः अश्वका विज्ञान कहते हैं—ब्राह्म मुहूर्तको (अरुणोदय कालको) उषा कहते हैं, यह लौकिक तथा शास्त्रीय व्यवहारसे प्रसिद्ध है। इसीलिए प्रसिद्ध अर्थका परामर्श करनेवाले 'वै' निपातका श्रुतिमें प्रयोग है। अश्वके सिरमें उषाकालकी दृष्टि करनी चाहिए। जैसे शरीरके अवयवोंमें सिर प्रधान है वैसे ही दिनके अवयवोंमें उषाकाल प्रधान है, अतः प्राधान्यरूप सादृश्यसे अश्वके सिरमें उषा कालकी दृष्टि उपासनाके लिए विहित है।

शङ्का—अश्वके अङ्गमें ही काल आदिकी दृष्टि क्यों की जाती है? काल आदिमें अश्वके अङ्गकी दृष्टि ही क्यों न की जाय?

समाधान—अश्व यागाङ्ग है, अतः काल आदिकी दृष्टियोंके द्वारा अश्वके अङ्गकी उपासनासे कर्मके अङ्गभूत द्रव्यका संस्कार होता है। जिसका आगे उपयोग होगा। और काल आदिमें अश्वके अङ्गकी दृष्टिसे यदि काल आदिका संस्कार मानें, तो भी तो उनका कहीं उपयोग नहीं है; कारण कि वे यागाङ्ग तो हैं नहीं, फिर उनके संस्कारकी कल्पना भी व्यर्थ ही है। दूसरा उत्तर यह है कि काल, लोक, देवता आदिके आरोपसे अश्वमें प्रजापतित्वका आरोप होता है। जैसे प्रजापति सर्वात्मक है वैसे ही अश्व भी, सर्वात्मक होनेसे, प्रजापतिस्वरूप है। जैसे प्रतिमामें विष्णु आदिदृष्टि करनेसे विष्णु आदि देवताओंका आरोप होता है, वैसे ही उक्त अश्वमें तत्-तत् काल आदिकी दृष्टि करनेसे प्रजापतित्वका आरोप होता है, क्योंकि प्रजापति विवक्षित कालादि स्वरूप ही है। अश्वमेधका अधिकारी क्षत्रिय यदि अश्वमेध करता हो, तो अश्वके अङ्गोंमें तत्-तत् कालादिकी दृष्टि करनेसे कर्म वीर्यवत्तर होगा। अनधिकारी ब्राह्मण आदि और असंपन्न क्षत्रिय भी जो अश्वमेध नहीं कर सकते, वे भी यदि अश्वमेध यज्ञके कामुक हों, तो केवल उपासनामात्रसे उनको भी उक्त यज्ञका फल प्राप्त होगा।

पर विशेषता यह है कि वे अपने शरीरको ही अश्व मानें और अश्वाङ्गोंमें जो दृष्टि बतलाई गई है उसे अपने अङ्गोंमें करें। और अपनेको ही प्रजापति समझें। इससे प्रतिमामें देवताके समान अपनेमें भी प्रजापतित्व हो जाता है। इस तरहकी उपासनाएँ शास्त्रमें प्रतीकोपासनाएँ कहलाती हैं। मध्यम आलम्बनमें उत्कृष्टका आरोप कर जो उपासना की जाती है, उसको संपदुपासना भी कहते हैं। यद्यपि आरोपज्ञान वास्तविक नहीं होता, फिर भी ध्यानशब्दसे कहलानेवाली उपासनाके लिए वस्तुतन्त्र ज्ञानकी अपेक्षा नहीं है। चक्षुमें सूर्यकी दृष्टि इसलिए कही गई है कि सूर्यके समान चक्षु भी तैजस है और उसका देवता भी सूर्य है; क्योंकि 'आदित्यश्चक्षुर्भूत्वा अक्षिणी प्राविशत्' यह श्रुति है। चलनस्वभावके साम्यसे प्राणमें वायुदृष्टि है, क्योंकि वस्तुतः प्राण वायुतत्त्व ही है, अतिरिक्त नहीं है। व्यात्त अर्थात् विवृत्त अश्व-मुखमें अग्नि दृष्टि करनी चाहिए। अग्नि और वैश्वानर ये दोनों शब्द एक दूसरे के पर्याय हैं। क्योंकि 'अग्निर्वैश्वानरो वह्निः' ऐसा अमरकोश है। दोनोंके कहनेका अभिप्राय यह है कि अग्नियाँ दो प्रकारकी हैं—आश्रयवश अमेध्य और मेध्य। मेध्य अग्निका ही ग्रहण करना चाहिए। अमेध्य अर्थात् अपक्व मांस खानेवालोंकी अग्निका नहीं, और इसीलिए वैश्वानर विशेषण है। 'अग्निर्वाग् भूत्वा मुखं प्राविशत्' इस श्रुतिके अनुसार मुखका देवता अग्नि है, इसलिए मुखमें अग्निदृष्टिका विधान है। संवत्सर याने बारह अथवा मलमास होनेपर तेरह मासवाले वर्षकी दृष्टि आत्मामें—शरीरमें—करनी चाहिए। जैसे कालके अवयव मास, पक्ष और दिन आदिका शरीर संवत्सर है; वैसे ही हस्त, पाद आदि अवयवोंका समूह शरीर है। 'मध्यं ह्येषामङ्गानामात्मा' इस श्रुतिमें शरीरके तात्पर्यसे आत्मशब्दका प्रयोग आया है।

शङ्का—अन्य अङ्गोंके सापेक्ष होनेसे ही मेध्य अश्वका लाभ हो जायगा, फिर 'मेध्यस्य अश्वस्य' यह कहने का क्या प्रयोजन?

समाधान—प्रयोजन यह है कि सब अङ्गोंमें 'मेध्यस्य अश्वस्य' इसका सम्बन्ध करना चाहिए। अन्यथा एकसे ही अर्थात् समीपोच्चरित सिरमें ही उक्त सम्बन्ध अभीष्ट है, यह सन्देह भी हो सकता है। इसकी निवृत्तिके लिए फिर

पाजस्यं दिशः पार्श्वे अवान्तरदिशः पर्शव ऋतवोऽङ्गानि मासाश्चार्द्धमासाश्च

'मेध्यस्य' इत्यादि कहा। इससे प्रत्येक अङ्गमें 'मेध्यस्य अश्वस्य' इसका सम्बन्ध करना आवश्यक है।

ऊर्द्धत्वसाम्यसे पृष्ठमें द्युलोककी दृष्टि करनी चाहिए। उदरमें—पेटमें—अन्तरिक्षकी—आकाशकी—दृष्टि करनी चाहिए, क्योंकि दोनोंमें अवकाशका साम्य है। 'पाजस्य' शब्दमें जकारके स्थानमें दकारका वर्णव्यत्ययसे पाठ किया गया है। 'पादा असन्ते अस्मिन्' इस व्युत्पत्तिसे पादासन स्थान अर्थात् खुरशब्दसे लोकमें जो प्रसिद्ध है, उसका 'पाजस्य' से ग्रहण है। पादासन पृथ्वीमें होता है, इस सादृश्यसे अश्वके खुरमें पृथ्वीदृष्टि करनी चाहिए। पार्श्वमें—दोनों बगलोंके अवयवोंमें—दिग्दृष्टि करनी चाहिए।

शङ्का—पार्श्व दो हैं और दिशाएँ चार हैं। एक समयमें दो पार्श्वोंमें दो ही दिशाओंका सम्बन्ध है, इसलिए चारों दिशाओंकी दृष्टि कैसे होगी?

समाधान—अश्व जब प्राङ्मुख रहता है, तो दक्षिण-उत्तर दिशाओंका पार्श्वके साथ सम्बन्ध रहता है और जब पश्चिमाभिमुख रहता है, तब भी उक्त दिशाओंका ही सम्बन्ध रहता है; किन्तु जब उत्तराभिमुख या दक्षिणाभिमुख होता है, तब पूर्व-पश्चिम दिशाओंका भी पार्श्वके साथ सम्बन्ध होता है, इसलिए विनिगमकाभावसे पार्श्वमें चारों दिशाओंका सम्बन्ध होनेसे पार्श्वमें दिग्दृष्टिका विधान है। चारों दिशाओंके साथ दो पार्श्वोंके सम्बन्धका कारण अश्वका गमन है।

पार्श्वकी अस्थियोंमें—पसलियोंमें—अवान्तर आग्नेयादि चार कोणोंकी दृष्टि करनी चाहिए। इसमें कारण दिक्सम्बन्ध ही है, पार्श्वमें दिक्सम्बन्ध है; अतः पार्श्वास्थियोंमें कोणोंकी दृष्टि विहित है। 'ऋतवः वसन्तादयः षट्' 'अङ्गं प्रतीकोऽवयवः' इस कोशसे अङ्गशब्द अवयवका भी वाचक है। अवयवोंमें—हस्त, पाद आदिमें—ऋतुकी दृष्टि करनी चाहिए। ऋतुएँ जैसे संवत्सरकी अवयव हैं, वैसे ही हस्तादि शरीरके अवयव हैं, इसलिए अवयवत्वसाधर्म्यसे हस्त आदिमें उक्त विधि है। मास और अर्ध मासकी—पक्षकी—दृष्टि सन्धियोंमें करनी चाहिए, क्योंकि जोड़—पर्व—जैसे शरीरकी सन्धि हैं, वैसे ही संवत्सरकी

पर्वाण्यहोरात्राणि प्रतिष्ठा नक्षत्राण्यस्थीनि नभो मांसानि । उवध्यꣳ सिकताः

मास सन्धि है, अतः सन्धित्वसाम्यसे पर्वोंमें मासादिकी दृष्टि विहित है। 'अहोरात्राणि' विनिगमक न होनेसे अहोरात्रशब्दसे चारोंके—ब्रह्म, देवता, पितर तथा मनुष्योंके—अहोरात्र अभीष्ट हैं। 'चतुर्युगसहस्राणि ब्रह्मणो दिनमुच्यते। तावत्परिमिता रात्रिः' इस अनुरोधसे चार हजार युगोंका ब्रह्माका दिन होता है और उतनी ही बड़ी रात्रि होती है। इस तरह आठ हजार युगोंका ब्रह्माका अहोरात्र होता है। उत्तरायण छः महीनोंका दिन और दक्षिणायन छः महीनोंकी रात्रि, यों एक वर्षका अहोरात्र देवताओंका होता है। कृष्णपक्ष १५ दिनका एक दिन एवं शुक्लपक्ष १५ दिनोंकी एक रात्रि पितरोंकी होती है, इस प्रकार एक महीनेका अहोरात्र पितरोंका है और सूर्योदयसे लेकर सूर्यास्तपर्यन्त दिन और सूर्यास्तसे लेकर सूर्योदयपर्यन्त रात्रि मनुष्योंकी होती है। इस क्रमसे २४ घण्टोंका अहोरात्र मनुष्योंका है। 'प्रतितिष्ठति एभिः' इस व्युत्पत्तिसे प्रतिष्ठाशब्दका पाद अर्थ है। दिन और रात्रि द्वारा कालात्मा प्रतिष्ठित होता है और पाद द्वारा अश्व प्रतिष्ठित होता है, अतः प्रतिष्ठासाधर्म्यसे पादमें अहोरात्रबुद्धिका निःक्षेप है। शुक्लत्वसाधर्म्यसे अस्थियोंमें नक्षत्रदृष्टि और मांसमें नभ अर्थात् नभस्थ मेघदृष्टि करनी चाहिए। नभसे यद्यपि आकाशका ही बोध होता है तथापि आकाशदृष्टि उदरमें—पेटमें—कह चुके हैं, इसलिए यहां आकाशस्थ मेघ ही उक्त पदसे विवक्षित है। यद्यपि नभस्थ अनेक पदार्थ हैं तथापि मेघके साथ मांसका जैसा साम्य है वैसा दूसरोंके साथ नहीं है, इसलिए मेघ ही विवक्षित है अन्य पदार्थ नहीं। मेघ जैसे जलका सिञ्चन करता है वैसे ही मांस रुधिरका सिञ्चन करता है। सिञ्चन करना दोनोंमें समान धर्म है, इसलिए मांसमें मेघदृष्टि विहित है। 'उवध्य' पेटमें आधा पचा हुआ चारा; इसमें सिकताकी—बालूकी—दृष्टि करनी चाहिए। इन दोनोंमें सादृश्य है—विश्लिष्टावयवत्व अर्थात् अलग अलग अवयव। गुदाशब्दसे गुदाकी नाडियां विवक्षित हैं। बहुवचनसे अनेककी प्रतीति होती है, गुदा अनेक हैं नहीं। नाडीसे अतिरिक्त और भी पदार्थ हैं, उनका ग्रहण क्यों नहीं किया जाता ? इस शङ्काका समाधान यह है कि नाडियोंके साथ नदियोंका स्यन्दमानत्व साधर्म्य घटता है, दूसरोंके साथ नहीं, नदियोंसे जैसे सतत जल बहता रहता है वैसे ही नाडियोंसे रुधिर

सिन्धवो गुदा यकृच्च क्लोमानश्च पर्वता ओषधयश्च वनस्पतयश्च लोमान्युद्यन्पूर्वार्द्धो निम्लोचन् जघनार्द्धो यद्विजृम्भते तद्विद्योतते यद्विधूनुते तत्स्तनयति यन्मेहति तद्वर्षति वागेवास्य वाक् ॥ १ ॥

बहता रहता है, इसलिए अनेकत्व और स्यन्दमानत्व साधर्म्य नलियोंमें ही घटता है, इसलिए गुदाकी नलियोंमें नदियोंकी दृष्टि ही विवक्षित है अर्थान्तरकी नहीं। 'यकृच्च क्लोमानश्च' हृदयकी दाहिनी तरफ नीचेकी ओर जो मांसखण्ड रहता है, वह यकृत् कहलाता है और बाईं बगल नीचेकी ओर जो मांसखण्ड रहता है, वह क्लोमा (प्लीहा) कहा जाता है। इन दोनोंमें काठिन्य और ऊँचाईके सादृश्यसे पर्वतकी दृष्टि कही गई है। जो फलके पाकसे नष्ट हो जाती हैं, वे औषधियां कहलाती हैं, जैसे व्रीहि, यव आदि 'ओषध्यः फलपाकान्ताः' यह अमरकोश है। जो बिना फूलके फलती हैं, वे वनस्पतियां कहलाती हैं; 'तैरपुष्पाद् वनस्पतिः' यह कोश है, जैसे उदुम्बर आदि तथा गूलर आदि। छोटे केशोंमें ओषधिदृष्टि और बड़े केशोंमें वनस्पतिदृष्टि करनी चाहिए। अश्वकी नाभिसे ऊपर भागमें मध्याह्नसे पूर्व उदयकालमें आदित्यकी जो अवस्था होती है उस अवस्थासे युक्त आदित्यकी दृष्टि करनी चाहिए ! इन दोनोंमें साधर्म्य है—पूर्वत्व। अश्वकी नाभिसे नीचे भागमें मध्याह्नके अनन्तरभावी आदित्यकी दृष्टि करनी चाहिए, जो अश्वका मुखविदारण याने मुखविकाश है, उसमें विद्योतनदृष्टि करनी चाहिए, जैसे मुखविजृम्भण मुखका विदारण करता है वैसे ही बिजली भी मेघका विदारण करती है, मुखविदारण और घनविदारण दोनोंमें समान धर्म है। जो गात्रका—शरीरका—कम्पन है, उसमें स्तनित—मेघ—के शब्दकी दृष्टि करनी चाहिए। 'स्तनितं गर्जितं मेघनिर्घोषे रसितादि च' यह अमरकोश है। दोनोंमें शब्दत्व समान धर्म है। जो मूत्र करता है, उसमें वृष्टिकी दृष्टि करनी चाहिए, क्योंकि दोनोंमें भूमिसेचन सामान्य धर्म है। अश्वकी वाक्में वाग्दृष्टि करनी चाहिए, यद्यपि 'कश्यन्तु मध्यमश्वानां हेषा ह्रेषा च निस्वनः' इस अमरकोषसे घोड़ेके शब्दको हेषा अथवा ह्रेषा कहते हैं, इसलिए यहां भी हेषादिमें वाग्का आरोप होना चाहिए। लेकिन यहां वाग् हीमें वाग्दृष्टिका विधान श्रुतिने किया है, इसलिए आरोपकी आवश्यकता नहीं है, अतः सादृश्य कहनेकी भी जरूरत नहीं है॥ १ ॥

अहर्वा अश्वं पुरस्तान्महिमाऽन्वजायत तस्य पूर्वे समुद्रे योनी रात्रिरेनं पश्चान्महिमाऽन्वजायत तस्यापरे समुद्रे योनिरेतौ वा अश्वं महिमानावभितः

'अहर्वा' इत्यादि। अश्वमेधयज्ञसम्बन्धी घोड़ेके आगे और पीछे सोने और चाँदीके दो पात्र रक्खे जाते हैं। तद्विषयक विज्ञानका इस मन्त्रसे प्रतिपादन है। 'गृह्यते हवनीयं द्रव्यमस्मिन्निति ग्रहः' इस व्युत्पत्तिसे ग्रह एक यज्ञपात्रका नाम है। अश्वमेधसे पहले सोनेका पात्र अश्वके आगे रक्खा जाता है, सुवर्ण तैजस है, इसलिए सुवर्ण तथा दिनमें दीप्ति प्रसिद्ध है, इससे दोनोंमें साधर्म्य है। इसलिए महिमानामक सुवर्णपात्रमें अहर्दृष्टि करनी चाहिए।

शङ्का—अश्वमेधसे पहले जो महिमा नामक पात्र रक्खा जाता है, उसकी यदि अहर्दृष्टिसे उपासना की जाती है, तो वह अश्वके पीछे कैसे कहा जा सकता है? दिन तो अश्वसे पहले ही है 'अहः अश्वमनु महिमाऽन्वजायत' ऐसा कहने-समझनेसे यही प्रतीत होता है कि अश्वके बाद उसका अहः—महिमानामक पात्र—हुआ, सो ठीक नहीं है, अहः के पीछे अश्वका जन्म है, यह कहना उचित है।

समाधान—अनुशब्दका यहां 'पीछे' अर्थ नहीं है, किन्तु लक्षण अर्थ है। जैसे—'वृक्षमनु विद्योतते विद्युत्' यहांपर अनुशब्द वृक्षका लक्षक है, वैसे ही 'अश्वं लक्षयित्वा अहः महिमाऽन्वजायत' यह विवक्षित है, इसलिए अनुशब्दका अर्थ लक्षण ही है, पश्चात् (पीछे) अर्थ नहीं है। अश्व प्रजापति-स्वरूप है, इसलिए उसको लक्षित कर 'अहःकी—महिमापात्रकी— प्रवृत्ति होती है, यह तात्पर्य है। काल, लोक और देवता स्वरूप प्रजापति अश्वदृष्टिसे दृश्यमान होकर अहर्दृष्टिसे दृष्ट ग्रहसे लक्षित होते हैं, इस प्रकार अर्थ करनेसे 'अश्व-मन्वजायत' यह श्रुति विरुद्ध नहीं होती। जिस स्थानमें ग्रह रक्खा जाता है, उस स्थानका समुद्रदृष्टिसे ध्यान करना चाहिए। स्थान और पूर्व समुद्रमें पूर्वत्व सामान्यधर्म है। 'समुद्रे' यह सप्तमी प्रथमार्थक है। 'व्यत्ययो बहुलम्' से 'समुद्रः' इस अर्थमें 'समुद्रे' यह छान्दस प्रयोग है। जैसे सोनेके उक्त पात्रमें अहर्दृष्टिका विधान है, वैसे ही अश्ववधके बाद जो रजतका पात्र हवनीय द्रव्य रखनेके लिए रक्खा जाता है, उसमें रात्रिदृष्टि करनी चाहिए। इन दोनोंमें सादृश्य है, जैसे चन्द्रप्रकाशसे रात्रिमें शुक्लरूपवत्ताकी प्रतीति होती है, वैसे ही चाँदीका पात्र स्वतः शुक्ल है, इसलिए उक्त पात्रमें उक्त सादृश्यसे रात्रि-

सम्बभूवतुः । हयो भूत्वा देवानवहद्वाजी गन्धर्वानर्वाऽसुरानश्वो मनुष्यान् समुद्र एवास्य बन्धुः समुद्रो योनिः ॥ २ ॥

इत्युपनिषदि प्रथममश्वब्राह्मणं समाप्तम् ।

दृष्टि युक्त ही है, इस ग्रहकी भी प्रजापतिस्वरूप अश्वको लक्षित कर अश्वके वधके अनन्तर प्रवृत्ति होती है; अतएव 'एनं पश्चात् महिमाऽन्वजायत' यह श्रुतिनिर्देश है। यह पात्र जिस स्थानमें रक्खा जाता है, उस स्थानमें पश्चिम समुद्रकी दृष्टि करनी चाहिए, ये दोनों ग्रह महिमानामक क्यों हैं? महत्त्वगुणके योगसे उनमें महत्त्व है। ये अश्वकी विभूतियाँ हैं, जो सोने तथा चाँदीके उक्त पात्र आगे पीछे रक्खे जाते हैं। इस प्रकार अश्व महत्त्वगुणयुक्त है। पुनर्वचन अश्वस्तुतिके लिए है, 'हयो भूत्वा' इत्यादि भी स्तुत्यर्थ ही है। हय, अर्वा और अश्व ये शब्द अश्वजातिविशेषके वाचक हैं। हयनामक अश्व देवताओंका वाहन है, अर्वा गन्धर्वोंका वाहन है और अश्व मनुष्योंका वाहन है।

शङ्का—यह तो स्तुति नहीं है, क्योंकि वाहन होना तो किसीके लिए श्लाघ्य नहीं है।

समाधान—ठीक है, जो अवाहन है, वह वाहन होना नहीं चाहता, किन्तु जो स्वाभावतः वाहन है, वह देवताओंका वाहन होनेसे श्लाघ्य क्यों नहीं होगा? 'समुद्र एवाऽस्य योनिः' 'समुत्पद्य भूतानि द्रवन्ति अस्मिन्' इति समुद्रः—परमात्मा। सब भूतोंकी उत्पत्ति और नाश परमात्मासे होते हैं तथा सबका बन्धु भी 'बन्ध्यते अस्मिन्' इस व्युत्पत्तिसे बन्धन-हेतु अर्थात् स्थिति-हेतु परमात्मा ही है और योनि अर्थात् उत्पादक भी परमात्मा ही है। अथवा यदि रूढ्यर्थका ग्रहण करें, तो भी अश्वकी उत्पत्ति भी समुद्रसे होती है, 'अप्सु योनिर्वा अश्वः' इस श्रुतिसे अश्वका कारण समुद्र है, यह स्पष्ट है।

बृहदारण्यकोपनिषत्में प्रथम अश्वब्राह्मण समाप्त।



ॐनमो ब्रह्मादिभ्यो ब्रह्मविद्यासम्प्रदायकर्तृभ्यो वंशऋषिभ्यो नमो गुरुभ्यः ॥

बृहदारण्यकव्याख्यां कर्तुमादावुदीरितः ।
उपोद्घातोऽथ तात्पर्यात्तद्व्याख्याऽऽरभ्यते स्फुटा ॥ १ ॥

'बृहदारण्यकव्याख्याम्' इत्यादि ।

शङ्का—यदि आत्मैकत्वविज्ञानका कारण प्रकृत ग्रन्थाध्ययन है, तो सब अध्ययनकर्ताओंको आत्मज्ञान क्यों नहीं होता ?

समाधान—'गृही भूत्वा वनीभवेत्' इस श्रुतिके अनुसार पूर्वमें गृहीसे उपलक्षित गृहस्थाश्रममें विहित श्रौत और स्मार्त कर्मोंके अनुष्ठानसे जिनके चित्तका मल निवृत्त हो चुका है। वे बनमें जाकर अर्थात् वैखानस आश्रममें प्रविष्ट होकर यथाविधि श्रवण, मनन आदि करते हैं और उन्हींको ब्रह्मविद्या प्राप्त होती है, दूसरेको नहीं, यह बृहदारण्यक नामके निर्वचनसे सूचित होता है। 'अरण्ये अनूच्यमानमारण्यकम्' 'अरण्यान्मनुष्ये' इस सूत्रसे वुञ्प्रत्यय हुआ है। यद्यपि 'अरण्याण्णः' इस सूत्रसे ण्यप्रत्यय प्राप्त था। पर उपर्युक्त सूत्र इस सूत्रका अपवाद है, अतः ण्यप्रत्यय नहीं हुआ। इस रीतिसे आरण्यकशब्द निष्पन्न हुआ। अन्य सब उपनिषदोंकी अपेक्षासे इसमें अक्षरसंख्या अधिक है; केवल अक्षरसंख्या ही नहीं, ब्रह्मज्ञानके उपयोगी अन्तरङ्ग अधिक साधनोंका उपदेश भी है। इसलिए शब्द और अर्थसे बड़ा होनेसे यह उपनिषदोंमें बृहत् है। अतः 'बृहच्च तदारण्यकं च' इस व्युत्पत्तिसे बृहदारण्यक नाम निष्पन्न हुआ। 'अल्पाच्तरम्' इस सूत्रसे बृहत्शब्दका पूर्वनिपात हुआ। यदि अपरिपक्वबुद्धियोंको अध्ययन करनेपर भी ज्ञानोदय नहीं होता, तो यह ग्रन्थका दोष नहीं है, बृहदारण्यक उपनिषत्की व्याख्या करनेके लिए ही पूर्वमें उपक्रम किया है। बृहदारण्यककी व्याख्याकी प्रतिज्ञा कर बृहदारण्यवार्त्तिककी संक्षेपतः तात्पर्यव्याख्या करते हैं। इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए लिखते हैं—'तात्पर्यात्' यद्यपि साक्षात् उक्त ग्रन्थकी व्याख्या नहीं है। बृहदारण्यककी साक्षात् व्याख्या भाष्य है और भाष्यकी तात्पर्यव्याख्या वार्तिक है। वार्तिक अतिगहन बहुत बड़ा है; अतः वार्तिकतात्पर्यकी—वार्तिकसार नामकी—संक्षेपसे व्याख्या करते हैं, तथापि परम्परासे बृहदारण्यकका ही व्याख्यान है, इसलिए

अरण्याध्ययनादेतदारण्यकमुदीर्यते ।
बृहत्त्वाद् ग्रन्थतोऽर्थाच्च बृहदारण्यकं मतम् ॥ २ ॥
बृहदारण्यके काण्डत्रयमाद्यं मधु स्मृतम् ।
द्वितीयं याज्ञवल्क्याख्यं तृतीयं खिलसंज्ञकम् ॥ ३ ॥
उपदेशोपपत्ती द्वे उपास्तिश्चेति ते त्रयः ।
अर्थाः क्रमेण काण्डानां प्राधान्येन निरूपिताः ॥ ४ ॥
मधुकाण्डे तु चत्वारोऽध्यायास्तत्राद्ययोर्द्वयोः ।
प्रवर्ग्यसंज्ञकं कर्म प्रोक्तं नोपनिषत्ततः ॥ ५ ॥

प्रतिज्ञा अनुचित नहीं है, इस तात्पर्यसे लिखते हैं कि स्फुट व्याख्या करते हैं जिससे तत्त्वजिज्ञासुओंको अल्प श्रमसे अपेक्षित अर्थका बोध हो सके ॥ १ ॥

बृहदारण्यक नामका निर्वचन करते हैं—'अरण्याध्ययना०' इत्यादिसे ।

उक्त रीतिसे अरण्यमें अध्ययन करनेसे यह उपनिषत् आरण्यक कहलाता है । ग्रन्थसे—अक्षरसंख्यासे—तथा आत्मज्ञानके अङ्गभूत सम्पूर्ण अन्तरङ्ग एवं बहिरङ्ग साधनोंके उपदेशसे अर्थतः भी सब उपनिषदोंसे यह उपनिषत् बड़ी है, अतः इसका बृहदारण्यक नाम सार्थक है ॥ २ ॥

अब शिष्योंको अल्प आयाससे प्रतिपाद्य विषयका ज्ञान हो, इसलिए उपनिषत्में काण्ड-संख्या और उन काण्डोंमें प्रतिपाद्य विषयोंका विभाग करते हैं—'बृहदारण्यके' इत्यादिसे ।

बृहदारण्यकमें तीन काण्ड हैं । प्रथम मधुकाण्ड, द्वितीय याज्ञवल्क्य-काण्ड और तृतीय खिलकाण्ड ॥ ३ ॥

'उपदेशोपपत्ती' इत्यादि । मधुकाण्डमें उपदेश, द्वितीय काण्डमें उपपत्ति तथा तृतीय काण्डमें उपासना इस क्रमसे तीनों अध्यायोंमें ये ही तीन अर्थ प्रधानरूपसे कहे गये हैं । प्रसङ्गवश और भी पदार्थोंका निरूपण है जो आगे स्वयं प्रतीत होंगे ॥ ४ ॥

'मधुकाण्डे' इत्यादि । मधुकाण्डमें चार अध्याय हैं, उनमें से दो अध्यायोंमें प्रवर्ग्यनामक कर्म कहा गया है, अतः वह उपनिषत् नहीं है । अर्थात् आत्मतत्त्वका निरूपण उसमें नहीं है ॥ ५ ॥

विद्यासन्निधिपाठेऽपि विद्यांशत्वं न कर्मणः ।
अरण्याध्ययनायैव विद्यासन्निधिरिष्यते ॥ ६ ॥
गुणोपसंहृतावेतत्सूत्रकारेण वर्णितम् ।
अतस्तृतीयमारभ्य व्याख्यानं न तु पूर्वयोः ॥ ७ ॥

'विद्यासन्निधि०' इत्यादि ।

शङ्का—विद्याप्रकरणमें प्रवर्ग्य कर्म कहनेका प्रयोजन क्या है ? इसका तो कर्मकाण्डमें उपयोग होनेसे वहींपर निरूपण होना चाहिए था । विद्याप्रकरणमें तो विद्याङ्गका निरूपण अपेक्षित रहता है । अनपेक्षित अर्थके अभिधानसे शिष्योंमें अश्रद्धा उत्पन्न होगी ।

समाधान—ठीक है, इन कर्मोंमें विद्याङ्गत्व नहीं है, फिर भी विद्यासन्निधिमें पाठ इसलिए है कि ये भी उपासनारूप कर्म अरण्यमें यथाविधि होते हैं, इसलिए अरण्यके साहचर्यसे उनका भी निरूपण आदिमें किया गया है । पूर्वकाण्डमें कर्म वीर्यवत्तरताके लिए अपेक्षित हैं और अनधिकारियोंके लिए अश्वमेधके फलकी कामनाकी सिद्धिके लिए भी ये आवश्यक हैं तथा ब्रह्मज्ञानकी उत्पत्तिके योग्य चित्तशुद्धिके लिए किसी फलकी इच्छाके बिना प्रकृत उपासना की जाती है, इसलिए ज्ञान और कर्म दोनोंके उपयोगी होनेसे दोनोंके मध्यमें इनका निरूपण करना समुचित ही है । यद्यपि आत्मैक्य ही वेद्य है, उसके अंश वेद्य नहीं हैं, फिर भी विद्याके उपाय होनेसे वे सर्वथा अनपेक्षित नहीं हैं । जिनका चित्त परिशुद्ध नहीं है और वैखानस आश्रममें प्रविष्ट हो गए हैं, उनके चित्तकी शुद्धिके उपायकी जिज्ञासा अवश्य रहती है, अतः आरण्यकोंका कर्तव्य समझकर इसका निरूपण किया गया है । कर्म करनेके लिए अनेक साधनाओंकी अपेक्षा होती है वह उपासनामें नहीं है, किन्तु केवल एकान्त और सांसारिक कर्मबन्धनोंसे अवकाश चाहिए । पूर्व आश्रमोंका कर्तव्य यथाशक्ति सम्पादन कर प्रेक्षाशील पुरुष वैखानस आश्रममें प्रविष्ट होता है । वहां उसे उपासना करनेका पूरा अवसर मिलता है, इसलिए देहलीदीपकन्यायसे दोनोंमें उपयोगी प्रकृत कर्मका दोनोंके बीचमें पाठ करना समुचित ही है ॥ ६ ॥

'गुणोपसंहृता०' इत्यादि । गुणोपसंहारके 'वेधाद्यर्थभेदात्' (ब्र०सू०अ०३ पाद ३ अधि० १४ सू० २५) इस सूत्रमें वेदान्तसूत्रकार श्रीवेदव्यास भगवान्‌ने

कहा है—'सर्वं प्रविध्य हृदयं प्रविध्य धमनीः प्रवृज्य शिरोऽभिप्रवृज्य त्रिधा विपृक्तः' इत्यादिः। [अर्थ—हे देवते ! मेरे शत्रुके सब अङ्ग विदीर्ण करो, विशेषरूपसे हृदयका भेदन करो, धमनी अर्थात् शिराओंको—नाडीविशेषोंको—तोड़ो ('नाडी तु धमनिः शिराः' इत्यमरः) सिरको चारों तरफसे फोड़ो इस क्रमसे मेरा शत्रु अङ्गोंसे रहित हो जाय,] इत्यादि तथा ताण्ड्य उपनिषत्के आरम्भमें श्रुत प्रवर्ग्य आदि कर्ममें संशय होता है कि क्या ये सब मन्त्र तथा प्रवर्ग्य आदि कर्मोंका विद्यामें भी उपसंहार करना चाहिए; अथवा नहीं ? इनमें कौन सापेक्ष उचित प्रतीत होता है ? उपसंहार करना ही पक्ष उचित जँचता है, क्योंकि विद्याप्रधान उपनिषत्की सन्निधिमें उनका पाठ है। यदि कहो कि पाठ तो है, किन्तु विद्याके अङ्गरूपसे इनका विधान नहीं है, तो इसका उत्तर यह है कि हाँ विद्याके अङ्गरूपसे उनका साक्षात् उपलम्भ नहीं है, फिर भी सन्निधि-पाठकी सामर्थ्यसे उसका अनुमान कर लेंगे। यदि कहो कि विद्याविषयक कोई लिङ्ग तो है नहीं; फिर अनुमान कैसे होगा ? और 'पुरस्तादुपसदां प्रवर्ग्येण प्रचरन्ति' इस श्रुतिवाक्यसे प्रवर्ग्यमें क्रतुशेषता ही निश्चित होती है, तो यह कहना भी युक्त नहीं है, क्योंकि हृदयादिके संकीर्तनसे विद्याविषयक सामर्थ्यकी भी किसी प्रकार कल्पना कर ही लेंगे। हृदयमें उपासनाएँ अनेक विहित हैं, उसके द्वारा 'हृदयं प्रविध्य' इत्यादि मन्त्र उपासनाके अङ्ग हो सकते हैं, उपासनामें मन्त्रका विनियोग भी है पुत्रके दीर्घायु होनेके लिए छान्दोग्यमें 'भूः प्रपद्येऽमुनामुनामुना' इत्यादि पिताको प्रार्थनामन्त्र इष्ट है एवं प्रवर्ग्यादि कर्म क्रतुमें विनियुक्त हैं, तो भी विद्यामें भी उनका विनियोग करनेमें कोई विरोध नहीं है, यद्यपि वाक्यसे सन्निधि दुर्बल है, फिर भी विरोध नहीं है। इसलिए वाक्यसे सन्निधिका बाध नहीं हो सकता, वाक्यसे क्रतुशेष हो और सन्निधिसे विद्याशेष भी हो, तो क्या विरोध है ? कुछ भी नहीं, यह पूर्वपक्ष हुआ।

सिद्धान्त यह है कि विद्यामें इनका उपसंहार नहीं है, क्योंकि वेध आदि अर्थोंका विद्यामें कोई संबन्ध ही नहीं है; केवल हृदयमात्रका उपयोग है, सम्पूर्ण मन्त्रका अर्थ अभिचारसंबद्ध है, इसलिए 'सामर्थ्यं सर्वशब्दानां लिङ्गम् इत्यभिधीयते' इस भट्टपादकी उक्तिके अनुसार अर्थ-प्रकाशनसामर्थ्यरूप लिङ्गसे आभिचारिक कर्मके साथ ही उक्त मन्त्रका संबन्ध सिद्ध होता है। इसी तरह अन्य मन्त्रोंका भी प्रकरण आदिसे क्रतु-

अध्यारोपापवादाभ्यां मधुकाण्डं प्रवर्तते ।
अध्यारोप्य तृतीयेन चतुर्थेन त्वपोद्यते ॥ ८ ॥
षड् ब्राह्मणानि ज्ञेयानि तृतीये ब्राह्मणत्रयम् ।
आद्यं संसारसीमान्तसाधनप्रतिपादकम् ॥ ९ ॥
चतुर्थे तत्फलं प्रोच्य विद्याविद्ये च सूत्रिते ।
विस्तराद् संग्रहाद्वृत्तिरविद्याया अथोभयोः ॥ १० ॥
विद्यासूत्रादधस्ताद्यत्साधनं सफलं श्रुतम् ।
प्रतियोगितया सर्वं तद्विद्यास्तुतये भवेत् ॥ ११ ॥

संबन्ध ही प्रतीत होता है। विद्यासंबन्ध प्रतीत नहीं होता। इसी प्रकार प्रवर्ग्यादि कर्म भी विद्याशेष नहीं हैं, ये भी क्रतुमें ही विनियुक्त हैं, इसलिए ये भी विद्याशेष नहीं हैं, कारण कि विद्याका फल मोक्ष है और कर्मका फल अनित्य स्वर्गादि है। दोनोंके फल परस्पर विलक्षण हैं, इसलिए दोनोंमें एकफलसाधकत्व नहीं है, ऐसी अवस्थामें दोनोंमें शेष-शेषिभाव कैसे हो सकता है? इस अभिप्रायसे कहते हैं—तृतीय ब्राह्मणसे लेकर ब्रह्मविद्याका व्याख्यान किया है, पूर्व ब्राह्मणोंका व्याख्यान नहीं किया है ॥ ७ ॥

'अध्यारोपा०' इत्यादि। अध्यारोप और अपवादसे मधुकाण्डकी प्रवृत्ति है। तृतीयसे अध्यारोप और चतुर्थसे अपवादका निरूपण है, इसका आगे स्पष्टीकरण करेंगे। पुनरुक्तिके भयसे यहां स्पष्टीकरण नहीं किया जाता ॥ ८ ॥

'षड् ब्राह्मणानि' इत्यादि। मधुकाण्डमें छः ब्राह्मण हैं, तृतीयमें तीन ब्राह्मण हैं। पहला संसारके सीमान्त साधनका प्रतिपादक है ॥ ९ ॥

'चतुर्थे' इत्यादि। चतुर्थमें विद्याके फलका निरूपण कर विद्या और अविद्याके स्वरूपका निरूपण किया गया है और संक्षेप तथा विस्तारसे विद्या और अविद्याकी वृत्तिका निरूपण किया गया है ॥१०॥

'विद्यासूत्रात्' इत्यादि। विद्यासूत्रसे पूर्वमें जो फलके साथ साधम श्रुत हैं, वे विद्याके विरोधी हैं अर्थात् उन कर्मोंका फल संसारप्राप्ति ही है, संसारसे मुक्ति नहीं है, इसलिए वे प्रतियोगी कहलाते हैं—जैसे घटके अभावका प्रतियोगी घट है, घटके साथ घटाभाव नहीं रह सकता, वैसे ही संसाररूप फलको उत्पन्न करनेवाले कर्मोंका विद्याके साथ विरोध है। विद्याका फल संसारसे मुक्ति है, और उन

हिरण्यगर्भप्राप्तिर्या कर्मोपासनसाधिता ।
साऽपि संसार एवाऽतो विद्यैवैका विमुक्तिदा ॥ १२ ॥
प्रथमब्राह्मणे ह्यश्वे विराड्दृष्टिर्विधीयते ।
संसाराभिमुखीभूतब्रह्मलोकार्थिनं प्रति ॥ १३ ॥

कर्मोंका फल है संसार । इसलिए विद्याप्रकरणमें उन कर्मोंका उपादान केवल विद्याकी स्तुतिके लिए ही किया गया है, उनके फलोंकी अभिलाषासे अनुष्ठानके लिए नहीं किया गया है । स्तुतिका तात्पर्य है—उपादेयमें । कर्मकी अपेक्षा विद्या उपादेय है । विद्याका फल अमृत है और कर्मका फल विनाशी है । विनाशी फलवाले कर्मोंसे विरक्त होकर अमृत फलको देनेवाली विद्यामें पुरुषोंकी प्रवृत्ति हो, इसलिए विद्याप्रकरणमें भी कर्मोंका उपादान उचित ही है ॥११॥

'हिरण्यगर्भ०' इत्यादि । उक्त उपासनासे सहित अश्वमेधादि याग करनेपर भी सबसे बड़ा फल हिरण्यगर्भस्वरूपकी प्राप्ति ही कही गई है, इससे अधिक और कोई फल कर्मोंका है नहीं, परन्तु विचार कर देखिए तो हिरण्यगर्भ संसारसमष्टि ही है । उनसे संसारका विच्छेद नहीं होता । जन्म-मरणका संबन्ध हिरण्यगर्भमें है ही, किन्तु विद्या ही ऐसा फल है जिससे सदाके लिए जन्म-मरणरूप बन्धनोंसे छुटकारा मिल जाता है, अतः मुमुक्षुओंको सम्पूर्ण कर्मोंका त्याग कर श्रवण, मनन आदिसे विद्याके उपार्जन हीमें प्रवृत्त हो जाना चाहिए, इसीसे उस फलकी प्राप्ति होगी, अन्य उपायसे नहीं । 'अमृतफलिका ब्रह्मविद्यैव, अतः इयं धन्या' इस प्रकार परम पुरुषार्थका समर्पण करनेवाली होनेसे ब्रह्मविद्याकी स्तुति होती है ॥१२॥

'प्रथम०' इत्यादि । 'उषा वा अश्वस्य' इस प्रथम ब्राह्मणसे अश्वमें—अश्वमेध यज्ञके अङ्ग अश्वमें—विराड् दृष्टिके लिए अश्वाङ्गोंमें—सिर आदिमें—प्रभात कालादि दृष्टिका विधान करते हैं । इस उपासनाका फल ब्रह्मलोककी प्राप्ति तथा समस्त पापोंकी निवृत्ति है ।

शङ्का—यह उपासना अश्व ही में क्यों विहित हुई ? यदि कहो कि अश्वमेधका अश्व अङ्ग है, अतः उसमें हुई, तो इसपर हम यह कहेंगे कि केवल अश्व तो उक्त यज्ञका अङ्ग नहीं है, अन्य पदार्थ भी तो उसके अङ्ग हैं ॥१३॥

सत्स्वप्यन्यप्रतीकेषु हय एवेह गृह्यते ।
प्राधान्यादश्वमेधस्य हयनामाङ्कितत्वतः ॥ १४ ॥
क्रतुराडश्वमेधोऽयं तत्र मुख्यतमो हयः ।
एतस्मादधिकं किं वा प्रतीकमधिकं भवेत् ॥ १५ ॥
कर्माङ्गमश्वसम्बन्धादुपास्तिरिति चेन्न तत् ।
कर्मोपास्त्योरेकफले विकल्पस्य श्रुतत्वतः ॥ १६ ॥

समाधान—'सत्स्वप्यन्य०' इत्यादिसे । यद्यपि अश्वमेध यज्ञमें अश्वको छोड़कर और भी अनेक अङ्ग हैं तथापि उनमें उक्त उपासनाका विधान न कर केवल अश्वके अङ्गोंमें तत्-तत् दृष्टिके विधानका अभिप्राय यह है कि अश्व अन्य अङ्गोंमें प्रधान है । अश्वशब्दसे संयुक्त अश्वमेध यह नाम ही प्रधानताका मूल है और प्रजापति देवता भी अश्वका है । देवताओंमें तथा प्रकृत यागमें प्रजापति प्रधान है, इसलिए इसके द्वारा अश्व भी प्रधान है, अतः प्रधानाप्रधानयोः प्रधानस्यैव ग्रहणम्' इस न्यायसे प्रधान अश्वके अङ्गोंमें ही उक्त उपासनाका विधान होना युक्तिसंगत है, दूसरेके अङ्गोंमें नहीं ॥१४॥

'क्रतुराड्' इत्यादि । यह अश्वमेध यज्ञ सब यज्ञोंका सम्राट् है—सब यज्ञोंमें श्रेष्ठ है और इसमें प्रधान अङ्ग है—अश्व, अतः उससे अन्य और उत्तम प्रतीक कौन हो सकता है ? अर्थात् कोई नहीं ।

'कर्माङ्ग०' इत्यादि ।

शङ्का—आपने इस उपासनाका ब्रह्मलोककी प्राप्ति फल कहा, वह ठीक नहीं जँचता, कारण कि यह कर्म समृद्धिके लिए है, अतएव 'यदेव विद्यया करोति श्रद्धयोपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरं भवति' इत्यादि श्रुतिमें स्पष्ट कहा है । उक्त कर्मका फल स्वाराज्य है, ब्रह्मलोकप्राप्ति नहीं ।

समाधान—कर्मके जो अधिकारी हैं, वे यदि कर्माङ्ग अश्वमें यह उपासना करेंगे, तो उनके लिए कर्म समृद्ध्यर्थका श्रुतिमें निर्देश है, और जो अश्वमेधके अधिकारी नहीं हैं, वे अपने शरीरको ही अश्व मानकर तत्-तत् अङ्गोंमें प्रकृत उपासना करें, तो उनको ब्रह्मलोकप्राप्ति रूप ही फल होता है । इस उपासनाका अधिकारीके भेदसे विकल्प है, अतएव 'तरति ब्रह्महत्यां योऽश्वमेधेन यजते य उ चैनमेवं वेद'

यजते योऽश्वमेधेन यश्चैवं वेद तं क्रतुम् ।
सर्वपापविनाशादि तयोस्तुल्यमिति श्रुतिः ॥ १७ ॥
उपासनस्य स्वातन्त्र्यात्कर्मानधिकृतोऽपि च ।
मनसा कल्पयित्वाऽश्वं विराड्रूपेण चिन्तयेत् ॥ १८ ॥
अश्वस्याङ्गेषु संयोज्या उषःकालादिदृष्टयः ।
उत्कृष्टदृष्टिर्हीने स्यादिति सूत्रकृदब्रवीत् ॥ १९ ॥

इस श्रुतिसे स्वतन्त्र भी उपासनाका विधान है । 'पापं तितीर्षुरश्वमेधं तदुपास्तिं वा कुर्यात्' इस श्रुतिमें विकल्पार्थक वाशब्दका श्रवण स्पष्ट है ।

यद्यपि इस वाक्यमें ब्रह्मलोककी प्राप्तिरूप फलका निर्देश नहीं है, तो भी निष्पापताका फल ब्रह्मलोकप्राप्ति अन्यत्र निर्दिष्ट है, 'निर्धूतपापास्ते यान्ति ब्रह्मलोकमनामयम्' इत्यादि । इससे उक्त कर्मके अनधिकारियोंके लिए स्वतन्त्र उपासनाका विधान है, कर्म और उपासनाका एक ही फल विकल्प श्रुतिमें श्रुत है, अर्थात् अधिकारियोंके लिए कर्मफल ही उपासनाका फल है और अनधिकारियोंके लिए स्वतन्त्र ब्रह्मलोकप्राप्ति फल है ॥१६॥

'यजते' इत्यादि । जो अश्वमेध यज्ञ करता है या जो पूर्णरूपसे उसकी विधि जानता है । उन दोनोंमें सब पापोंकी निवृत्ति रूप फल समान होता है, यह श्रुति कहती है ॥१७॥

'उपासनस्य' इत्यादि । उपासनाकी स्वतन्त्रतासे कर्मके अनधिकारी ब्राह्मणादि भी मनसे अपने शरीरको अश्व मानकर विराट्रूपसे ध्यान कर सकते हैं अर्थात् जिन दृष्टियोंका अश्वके अङ्गोंमें विधान है, वे दृष्टियाँ अश्वरूपसे कल्पित अपने शरीरके अङ्गोंमें करनी चाहिएँ ॥ १८ ॥

'अश्वस्याङ्गेषु' इत्यादि । अश्वके सिरमें उक्त न्यायसे प्रभातकालकी दृष्टि तथा चक्षुरादिमें सूर्यादिदृष्टि की जाती है । हीन प्रतीकमें उत्कृष्ट दृष्टि करना प्रतीक उपासना कहलाता है । इस विषयका वेदान्तसूत्रकारने 'आदित्यादिमतयश्चाङ्ग उपपत्तेः' इस सूत्रमें इस प्रकार किया है—'य एवासौ तपति तमुद्गीथमुपासीत' यहाँपर यह सन्देह होता है कि आदित्यादिमें उद्गीथकी दृष्टि विहित है या उद्गीथमें आदित्यदृष्टि विहित है अथवा

कोई नियम ही नहीं है अर्थात् चाहे उद्गीथमें आदित्यदृष्टि करे या आदित्यमें उद्गीथदृष्टि करे, क्योंकि दोनों ब्रह्मविकार हैं अथवा आदित्यके रहनेपर भी कर्मके बिना फलकी उत्पत्ति नहीं होती। यदि आदित्यमतिसे उद्गीथकी उपासना की जायगी, तो प्रतीककी उपासनामें अवलम्बनको अविद्यमान-सा कर आरोपित आदित्यकी ही प्रधानरूपसे उपासना होगी। आदित्यके अकर्मात्मक होनेसे फल कुछ नहीं हो सकता, यदि आदित्यकी उद्गीथबुद्धिसे उपासना की जायगी, तो कर्मात्मक आदित्यसे भी फल हो सकता है, अतः अनङ्ग आदित्य आदिमें अङ्गमति करना ही उचित है—यह पूर्वपक्ष कर भाष्यकारने सिद्धान्त किया कि उद्गीथ आदि मति आदित्यमें ही करना युक्तियुक्त है, क्योंकि अपूर्व सन्निकर्षसे आदित्य आदि मति द्वारा उपास्यमान उद्गीथसे ही कर्मसमृद्धिरूप फल हो सकता है, 'यदेव विद्यया करोति श्रद्धयोपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरं भवति' इस श्रुतिसे उक्त उपासना कर्मसमृद्धिके लिए है।

शङ्का—अच्छा तो कर्मसमृद्ध्यर्थ विद्या है, उसके विषयमें यही सिद्धान्त माना जाय, किन्तु जो स्वतन्त्र उपासना है उसके विषयमें क्या नियम है? क्योंकि वह कर्माङ्ग तो है नहीं, फिर क्या नियम है कि किसमें कौन दृष्टि करनी उचित है अर्थात् जहां कर्मसे फल कहा गया है वहाँके लिए उक्त सिद्धान्त ठीक है, जहाँपर गुणसे फल होता है, वहाँ गुण तो कार्य ही नहीं है, इसलिए करोतिका सम्बन्ध ही नहीं हो सकता, फिर विद्याका क्या उपयोग?

समाधान—गुणसे जहाँ फल कहा है, वहाँपर भी सिद्धस्वभाव केवल गुणसे फल नहीं होता है। अन्यथा अविशेषसे सबको फल होता रहेगा। अतः किञ्चित्कर्मसम्बद्ध ही गुणसे फल कहा गया है, अतः जिस कर्ममें जो उपासना कही गई है, उस उपासनासे वही कर्म वीर्यवत्तर होता है। आदित्य आदि फलात्मक हैं, इसलिए उद्गीथ आदिसे आदित्य आदि उत्कृष्ट हैं। अतएव आदित्य आदिप्राप्तिलक्षण फल श्रुति आदिमें कहा गया है। और भी कारण है 'ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत खल्वेतस्यैवाक्षरस्योपव्याख्यानं भवति' इस श्रुतिमें उद्गीथका ही उपास्यत्वरूपसे उपक्रम करके उसमें आदित्यादिमतिका विधान है।

शङ्का—सिद्धस्वरूप आदित्य आदिका अध्यास करनेसे कर्मगत साध्यत्वांशका

अश्वसंज्ञपनात् पूर्वं पश्चादपि च यौ ग्रहौ ।
महिमाख्यावहोरात्रदृष्टी कुर्यात्तयोः क्रमात् ॥ २० ॥
समुद्रे वडवा यद्वदुत्पद्याऽऽश्रित्य वर्तते ।
परात्मनि विराडश्वस्तथैवेति विचिन्तयेत् ॥ २१ ॥
अश्वोपास्तिरियं ज्ञेया प्रथमब्राह्मणोदिता ।
द्वितीयब्राह्मणे सम्यक् फलमस्याः प्रवक्ष्यते ॥ २२ ॥

अभिभव हो जायगा, अर्थात् कर्म ही अविद्यमानके समान हो जायगा, यह ठीक नहीं है। अध्याससे कर्म अभिभूत नहीं होता। माणवकमें—बालकमें—अग्निदृष्टि करनेसे माणवक अविद्यमान-सा नहीं होता, किन्तु उसमें तेजस्वित्व आदि उत्कृष्ट गुण-दृष्टि होती है। अग्निशब्द माणवकमें औपचारिक माना जाता है। शुक्तिमें रजतके अध्यासकी तरह यह अध्यास नहीं है, किन्तु अग्निशब्दका माणवकमें गौणी वृत्तिसे प्रयोग होता है, श्रोता और वक्ताको भेदकी प्रतीति रहते जहाँ अन्य शब्दका अन्य अर्थमें, किसी धर्म द्वारा सादृश्य मानकर, प्रयोग होता है, वह गौणशब्द कहलाता है। उसी प्रकार उद्गीथ आदिमें आदित्यदृष्टिका विधान है। सारांश यह निकला कि अनङ्गाश्रयदृष्टि उद्गीथ आदि कर्माङ्गमें करनी चाहिए, इससे अङ्गका संस्कार होता है। संस्कृतका आगे कर्ममें उपयोग है। सिर आदिमें उषा आदिकी ही दृष्टि करनी चाहिए, उषा आदिमें सिर आदिकी दृष्टि नहीं करनी चाहिए। इस अर्थमें वेदान्तसूत्रकार भगवान् श्रीवेदव्यास महर्षिकी सम्मति कही है ॥ १९ ॥

'अश्वसंज्ञपनात्' इत्यादि। अश्वमेधयज्ञका अङ्ग जो अश्व है, उसके संज्ञपनके—वधके—पूर्व अश्वके आगे स्थापित जो महिमा नामका सुवर्णका पात्र है, उसमें 'अहः' की (दिनकी) दृष्टि करनी चाहिए और उक्त अश्वके पीछे जो चाँदीका पात्र है, उसका भी नाम महिमा ही है, उसमें रात्रिकी दृष्टि करनी चाहिए ॥ २० ॥

'समुद्रे' इत्यादि। अग्निविशेष बड़वा जैसे समुद्रसे उत्पन्न होकर समुद्रमें ही स्थित है, वैसे ही परमात्मासे उत्पन्न विराट्रूपी-अश्व उसीमें स्थित है, ऐसा ध्यान करना चाहिए ॥ २१ ॥

'अश्वोपास्ति०' इत्यादि। प्रथम ब्राह्मणमें अश्वकी उपासना कही गई है और द्वितीय ब्राह्मणमें इस उपासनाका फल अच्छी तरहसे कहेंगे ॥ २२ ॥

पृथक् फलस्याऽकथनाद्ब्राह्मणद्वयवर्णितम् ।
एकोपासनमेवेति विज्ञातव्यमुपासकैः ॥ २३ ॥
प्रतीकयोरश्ववह्न्योर्विभेदाद्ब्राह्मणद्वयम् ।
अश्वप्रतीके वैराजरूपोपास्तिरिहोदिता ॥ २४ ॥

इतिबृहदारण्यकवार्त्तिकसारे प्रथमाध्याये
प्रथममश्वब्राह्मणं समाप्तम्



द्वितीय ब्राह्मणमें अग्निकी उपासनाका विधान है। सम्भव है किसीको यह शङ्का हो कि वहाँका फल उसी विद्याका हो, इस भ्रमके निराकरणके लिए कहते हैं—'पृथक्' इत्यादिसे।

अलग-अलग फलका निर्देश न होनेसे दोनों ब्राह्मणोंमें निर्दिष्ट विद्या भिन्न नहीं है। अन्यथा निष्फल प्रथम उपासना व्यर्थ हो जायगी, अतः फलके एक होनेसे दोनों विद्याएँ भिन्न नहीं हैं, किन्तु एक ही हैं, यह उपासकोंको समझना चाहिए ॥ २३ ॥

'प्रतीकयो०' इत्यादि।

शङ्का—यदि दोनों ब्राह्मणोंमें कथित विद्या एक ही है, तो ब्राह्मणभेद क्यों हुआ? एक ही ब्राह्मणमें दोनोंका निर्देश क्यों न किया गया?

समाधान—दोनों ब्राह्मणोंमें निर्देश करनेका कारण यह है कि प्रतीकके आलम्बन अश्व और अग्नि दो हैं, अतः प्रतीकके भेदसे ब्राह्मणभेद हुआ है, विद्याभेदसे नहीं, अश्वप्रतीकमें विराट्की उपासना इस प्रथम ब्राह्मणमें कही गई है ॥ २४ ॥

इति वार्तिकसारव्याख्यामें प्रथम ब्राह्मणका व्याख्यान समाप्त।



अथ द्वितीयं ब्राह्मणम्

द्वितीयब्राह्मणे वह्नेरश्वमेधोपयोगिनः ।
उपासनं विराड्बुद्ध्या कार्यत्वेन विधीयते ॥ १ ॥
अश्वमूर्द्धादिषु यथा ह्युषःकालादिदृष्टयः ।
अग्निमूर्द्धादिषु तथा ज्ञेयाः प्राच्यादिदृष्टयः ॥ २ ॥

'द्वितीय०' इत्यादि । द्वितीय ब्राह्मणमें अश्वमेधयज्ञका उपयोगी अर्थात् उक्त यागका अङ्ग जो अग्नि है, उसकी विराड् बुद्धिसे उपासना करनेके लिए विधि है ॥ १ ॥

'अश्व०' इत्यादि । जैसे उपासनाके लिए अश्वके सिर आदि अवयवोंमें प्रभात काल आदिकी दृष्टि पूर्व ब्राह्मणमें कही गई है, वैसे ही अग्निके सिर आदि वक्ष्यमाण अवयवोंमें प्राच्य आदिदृष्टिका उपासनाके लिए विधान करते हैं ।

शङ्का—अग्निमें तो सिर आदि अवयव हैं नहीं, फिर उनमें प्राच्य आदि दृष्टिका विधान कैसे हो सकेगा ?

समाधान—यद्यपि अग्निमें साक्षात् अवयव नहीं है, तथापि अग्निका आधार कुण्ड पक्षीके आकारका बनाया जाता है, उसमें चित्य संस्थापित जो अग्नि है, उसमें कुण्डस्थ पक्षीके आकारका आरोप कर, अग्निको पक्षीरूप मान कर उन अङ्गोंमें यथोक्त प्राच्य आदि-दृष्टि करनी चाहिए । 'तस्य'[1] इत्यादि मन्त्रसे अश्वके समान अश्वमेधके उपयोगी अग्निका भी दर्शन कहते हैं ।

अश्वके समान अग्निकी उत्पत्ति भी स्तुतिके लिए है; इस प्रकार शुद्ध जन्मवाला अग्नि है । इस अग्निके सिरमें प्राचीकी—पूर्व दिशाकी—दृष्टि करनी चाहिए, क्योंकि सिर और पूर्व दिशाका साधर्म्य है—विशिष्टत्व । जैसे सब अङ्गोंमें सिर विशिष्ट है; वैसे ही सब दिशाओंमें पूर्व दिशा प्रशस्त है । 'असौ च असौ च' ईशानकोण तथा अग्निकोण 'ईर्मौ' अर्थात् दो बाहु हैं । अग्निकी पूँछ प्रतीची—पश्चिम—दिशा है, क्योंकि दोनोंका साधर्म्य है—पूर्वाभिमुखका प्रतीची दिशासे

(१) बृहदारण्यकोपनिषद् १।२।३

पक्ष्याकारश्रितो योऽग्निः प्राग्दिगाद्यखिलात्मकः ।
सोऽप्सु प्रतिष्ठित इति ध्याताऽपि प्रतितिष्ठति ॥ ३ ॥
प्रतिष्ठागुणविज्ञानस्यैवैतत्फलमीरितम् ।
प्रधानोपासनफलं विराट्प्राप्तिः प्रवक्ष्यते ॥ ४ ॥
गुणस्य यस्य सम्प्रोक्तं प्रधानादपरं फलम् ।
तद्गुणोपासनं पुंस इच्छयैव विकल्प्यते ॥ ५ ॥

सम्बन्ध । 'असौ च असौ च' वायव्य और नैऋत्य कोण सक्थिनी हैं, कारण कि पृष्ठकोणत्व दोनोंका साधर्म्य है । दक्षिणा और उदीची ये दोनों क्रमशः पार्श्व हैं, क्योंकि इन दोनोंका सम्बन्ध सामान्य दोनों दिशाओंमें विद्यमान है । ऊर्ध्वत्व-सामान्यसे 'द्यौः' पृष्ठ है । अन्तरिक्ष उदर है क्योंकि सुषिरत्वरूप सामान्य धर्म दोनोंमें प्रसिद्ध ही है । उर और पृथिवी दोनोंमें अधोभागसामान्य है, यह अग्नि प्रजापति-स्वरूप तथा लोकादिस्वरूप जलमें प्रतिष्ठित है; इसी तात्पर्यसे 'एवमिमे लोका अश्ववन्तः' यह श्रुति है । इस प्रकार अग्निकी उपासनामें तत्पर पुरुष जहाँ कहीं भी जाता है, वहीं प्रतिष्ठित हो जाता है ॥ २ ॥

'पक्ष्याकार०' इत्यादि । पक्षीके आकारमें निर्मित जो कुण्ड है, उसमें संस्थापित जो अग्नि है, वह भी पक्ष्याकार है और प्राची दिशा आदि सर्वात्मक हैं । वह अग्नि जलमें प्रतिष्ठित है; इस कारण ध्याता—तादृश अग्निका उपासक—पुरुष भी सर्वत्र प्रतिष्ठित होता है; सर्वात्मक अग्नि जलमें प्रतिष्ठित है, यह गुणकी उपासनाका फल है; प्रधान फल तो है ही ।

'प्रतिष्ठा०' इत्यादि । सब लोकोंमें प्रतिष्ठारूप फल गुणविशिष्ट प्रकृत कर्मका नहीं है, किन्तु केवल गुणकी उपासनामात्रका यह फल है । अश्वमेधयज्ञका प्रधान फल विराट्स्वरूपकी प्राप्ति है, उसे आगे कहेंगे ॥ ४ ॥

'गुणस्य' इत्यादि । प्रधान अश्वमेधयज्ञके फलसे अतिरिक्त जिस गुणका—अप्सु प्रतिष्ठितका—फल सर्वलोकप्रतिष्ठा कहा गया है, उस फलकी इच्छासे ही इस गुणकी उपासनाका विकल्प है । सारांश यह है कि जिस उपासकको सर्व-लोकप्रतिष्ठारूप फलकी कामना है, वह पुरुष इस गुणकी भी उपासना करे और जिसकी ऐसी इच्छा न हो वह न करे ॥ ५ ॥

तद्विशेषफलानिच्छोर्विनाऽप्येतं गुणान्तरैः ।
प्रधानोपास्तिसम्पूर्त्या मुख्योपास्तिफलं भवेत् ॥ ६ ॥
उषःकालादिवपुषमश्वं प्राच्यादिदेहकम् ।
अग्निं चोपासकः स्वात्मस्वरूपत्वेन चिन्तयेत् ॥ ७ ॥
ननु प्रतीकमेवाऽत्र विराड्बुद्ध्या विचिन्त्यते ।
न प्रतीकेऽहंग्रहोऽस्ति सूत्रकारेण वारणात् ॥ ८ ॥

'तद्विशेष०' इत्यादि । जिस पुरुषको सर्वलोकप्रतिष्ठारूप फलकी कामना नहीं है, वह पुरुष इस गुणको छोड़कर अन्य गुणके साथ प्रकृत प्रधानकी उपासना करे तथा इस उपासनाकी सम्पूर्ति गुणान्तरसे भी होती है । और मुख्यो-पासनाका फल गुणान्तरके साथ प्रधानकी उपासना करनेवालोंको प्राप्त होता है ॥ ६ ॥

'उषःकालादि०' इत्यादि । दोनों ब्राह्मणोंमें जो उपासना कही गई है, वह एक ही है, इसलिए दोनों उपासनाओंको एक ही साथ उपासक किस प्रकार करे ? यह कहते हैं—उपासक उषा काल आदि शरीरवाले अश्व तथा प्राच्यादि देहवाले अग्निका अपने शरीररूपसे चिन्तन करे अर्थात् अपने शरीरका ही उक्त अग्निस्वरूपसे ध्यान करे ॥ ७ ॥

'ननु प्रतीक०' इत्यादि ।

शङ्का—यह विराट्की उपासना तो प्रतीकोपासना ही है । जैसे शालग्राममें विष्णुकी उपासना होती है वैसे ही अपने शरीरमें प्रजापतिकी उपासना होती है । प्रतीकोपासनामें 'अहंग्रह' (यह मैं) मानना ठीक नहीं है, क्योंकि प्रतीकोपासनामें अहंग्रहका वेदान्तसूत्रमें स्पष्ट निषेध किया गया है—'न प्रतीके नहि सः' इस सूत्रमें—'मनो ब्रह्मेत्युपासीत', 'आकाशो ब्रह्मेति', 'स यो नामब्रह्मेत्यु-पास्ते' इत्यादि प्रतीकोपासनाओंको लेकर संशय हुआ कि इन प्रतीकोंमें अहंग्रह करना चाहिए या नहीं ?

पूर्वपक्ष—नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वभाव ब्रह्मका आत्मरूपसे और जीवरूपसे ग्रहण करना चाहिए, क्योंकि 'अहं ब्रह्मास्मि', 'तत्त्वमसि श्वेतकेतो' इत्यादि शास्त्रोंसे जीवात्मा ब्रह्मस्वरूप है, यह स्पष्ट ज्ञात होता है । 'अद्वितीयम्' इत्यादि

श्रुतिसे भी ब्रह्मसे अतिरिक्त तत्त्वान्तर वास्तविक है ही नहीं, अतः जीव वास्तविक ब्रह्मस्वरूप ही है, उससे अतिरिक्त नहीं। अविद्यारूपी दर्पणमें ब्रह्मका जो प्रतिबिम्ब पड़ता है; वही जीव कहलाता है। प्रतिबिम्ब और बिम्बमें भेद काल्पनिक है; वास्तवमें दोनों एक ही हैं। उसी प्रकार जहाँ जहाँ 'मनो ब्रह्म', 'आदित्यो ब्रह्म' इत्यादि श्रुतियोंमें मन आदिमें ब्रह्मदृष्टिका उपदेश है, वहाँ वहाँ सब जगह 'अहं मनः, अहं आदित्यः' इत्यादि दृष्टि करनी चाहिए।

शङ्का—जीव ब्रह्मसे अभिन्न है, इसलिए जीवमें ब्रह्मतादात्म्यबुद्धि करना उचित है, मन आदि तो ब्रह्म नहीं हैं, फिर इनमें ब्रह्माभेदबुद्धि करना तो ठीक नहीं है।

समाधान—मन आदि भी तो ब्रह्मके विकार ही हैं, क्योंकि 'एतस्मात् जायते प्राणः मनः सर्वेन्द्रियाणि च' इत्यादि शास्त्र इस विषयमें प्रमाण है। कारणात्मक ही कार्य होता है, अतिरिक्त नहीं, इस विषयका भी 'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः' इस सूत्रमें स्पष्ट प्रतिपादन किया गया है। कारण और कार्यका परस्पर तादात्म्यसम्बन्ध ही वेदान्तमें माना जाता है, और यही मानना युक्तियुक्त भी है, 'मिट्टी और उससे उत्पन्न घट' शराव आदि अभिन्न अर्थात् मृदात्मक ही हैं, उससे अतिरिक्त नहीं, इस कारण अभेद-उपासनासे स्वकारणमें प्रपञ्चमात्रका विलय कर देनेसे, भेदप्रपञ्चमात्रका—विलय होनेसे 'अद्वैतब्रह्मसिद्धिपरक ही सब प्रतीक उपासनाएँ हैं, यह पूर्वपक्ष है।

सिद्धान्त इस प्रकार है, 'अहं ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिसे अहमर्थ जीवात्मामें जैसे ब्रह्मात्मत्वका उपदेश तथा उस रूपसे उपासनाका विधान है, वैसे ही मन आदिमें 'मनो ब्रह्म' इत्यादि श्रुतियोंसे अहमर्थत्वका न तो उपदेश ही है और न जीवात्मरूपसे उपासना ही विहित है जिससे कि ब्रह्मत्वेन उपदेश तथा उपासना मानी जाय। इनमें कहीं भी 'अहं' का श्रवण नहीं है। मन आदि ब्रह्मसे अभिन्न हैं, इसलिए जीवसे अभिन्न ब्रह्म है और ब्रह्मसे अभिन्न मन आदि हैं, ऐसी अवस्थामें 'तदभिन्नाभिन्नस्य तदभिन्नत्वम्' इस न्यायसे मन आदि भी जीवात्मासे अभिन्न हैं; इस कारण उनमें भी आत्मग्रह करना उचित है, यदि यह कहिए, तो जैसे इनमें ब्रह्मात्मकत्वसे प्रयुक्त अहंकारास्पदत्वकी कल्पना करते हैं, वैसे ही ब्रह्मपति

बिम्बरूप विकारान्तर आकाश आदि रूपसे भी उसकी उपासनाकी प्रसक्ति होगी, इसलिए जिसकी जिस रूपसे उपासना जहां विहित है, उसको ही तद्रूप समझना चाहिए। 'यावद्वचनं वाचनिकम्' इस न्यायसे वाचनिक—वचन-बोधित—अर्थ उतना ही समझना चाहिए जितना वचनसे प्राप्त होता है, अधिक नहीं। अन्यथा अतिप्रसङ्ग हो जानेसे शास्त्र अपरिनिष्ठित हो जायगा। जो इस रूपसे उपासना करनेका प्रयोजन विश्वका विलय बतलाते हैं, वह भी ठीक नहीं है, कारण कि सब वाक्योंका प्रपञ्चविलयमें ही प्रयोजन नहीं है, अन्यथा मन आदिका उपादान ही असंगत हो जायगा। प्रत्युत 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' की तरह 'विश्वं ब्रह्म' ऐसा ही कहना उचित होगा। विश्वकी ब्रह्मरूपसे उपासना करनेसे विश्वमात्रका लय होता है। 'मनो ब्रह्म' इत्यादिसे तो एक एक विकारका लय होनेपर भी विकारान्तरके अवशिष्ट रहनेसे अद्वैतब्रह्मकी सिद्धि भी नहीं हो सकेगी।

शङ्का—मन आदिका ग्रहण सबके ग्रहणमें उपलक्षण है।

समाधान—मुख्य अर्थके ग्रहणमें यदि कोई बाधक हो, तो लाक्षणिकका ग्रहण होता है, अन्यथा नहीं। प्रकृतमें मुख्य अर्थके ग्रहणमें कोई बाधक नहीं है, इसलिए लाक्षणिक अर्थका ग्रहण हो ही नहीं सकता और 'आदित्यो ब्रह्म' इत्यादि वाक्य व्यर्थ हो जायँगे। 'मनो ब्रह्म' इसीमें मनको उपलक्षण माननेसे विश्वमात्रका ग्रहण सिद्ध ही हो जाता है, फिर आदित्य आदिमें ब्रह्मकी उपासनाके विधानका कुछ प्रयोजन ही नहीं है। दूसरा कारण यह भी है कि मन आदि प्रतीकोंमें आत्मबुद्धि करना अनुभवसे कहते हैं या श्रुतिके बलसे? ये दोनों प्रकृतमें नहीं हैं। जो यह कहते हैं कि मन आदि भी आत्मविकार हैं, इसलिए उक्त रीतिसे उनमें भी ब्रह्मत्व है, अतः इनमें आत्मबुद्धि करना समुचित है, सो ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसी परिस्थितिमें प्रतीक ही नहीं रह सकता, फिर उपासना किसमें की जायगी। विकारसमुदायका प्रविलय करके ही नामादि ब्रह्म जाने जाते हैं। नामादिके स्वरूपका बाध करनेपर वे कैसे प्रतीक होंगे और कैसे उनमें आत्मबुद्धि कर सकते हैं? जो स्वरूपतः हैं ही नहीं, उनमें तो कुछ हो नहीं सकता। वस्तुतः जीव और प्रतीकका स्वरूप भिन्न है और अहंग्रहमें विधि भी नहीं है, इसलिए प्रतीकोंमें अहंग्रह नहीं करना चाहिए, और भी अहंग्रह न करनेमें कारण है कि 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य उपासनाविधायक नहीं हैं, किन्तु जैसे रज्जुमें सर्पभ्रम होनेपर

मैवं फलं विराड्भावः श्रुतः सोऽहंग्रहं विना ।
न सिध्येत्सूत्रकारेण तत्क्रतुन्यायवर्णनात् ॥ ९ ॥

कल्पित सर्पके प्रविलयके लिए सर्पका अनुवाद कर रज्जुतत्त्वका बोधन किया जाता है; वैसे ही अवच्छिन्न अहंकारास्पदका विलय 'तत्त्वमसि' इस वाक्यसे किया जाता है अर्थात् त्वं—'तू' अवच्छिन्न सांसारिक सुख-दुःख-मोहसे उपप्लुत नहीं है, किन्तु ब्रह्मस्वरूप है, अतएव नित्य, शुद्ध, मुक्त तथा अनवच्छिन्न आनन्दस्वरूप है । इससे प्रकृतमें क्या आया ? यह आया कि उपासनामें प्रधानीभूत प्रतीकके स्वरूपका उच्छेद करना ठीक नहीं है, क्योंकि प्रधानीभूत प्रतीकका उच्छेद होनेसे उपासनाकी विधि ही नहीं हो सकेगी और यह भी विचार करना उचित है कि उपासनाविधायक वाक्योंके साथ 'तत्त्वमसि' इस वाक्यकी एकवाक्यता नहीं है जिससे कि ब्रह्मदृष्टिके उपदेशमें आत्मदृष्टिका उपदेश किया जाय, क्योंकि दोनों भिन्न-भिन्न प्रकरणमें पढ़े हैं, इसलिए एकवाक्यताका सम्भव नहीं है, अतः उपासनावाक्यमें लोकप्रसिद्ध कर्ता भोक्ता जीव संसारी ही विवक्षित है, ब्रह्म नहीं, इसलिए ब्रह्मदृष्टिका जहाँ उपदेश है वहाँ आत्मदृष्टि कैसे हो सकती है ? यदि ब्रह्मरूप आत्मा पूर्व वाक्यमें अभिप्रेत होता, तो हो भी सकता । संसारी आत्माका विकार तो मन आदि नहीं हैं, अतः उनमें आत्मदृष्टिका विधान नहीं है । उपासक तथा प्रतीक दोनों समान हैं, जैसे सुवर्णके विकार कटक और केयूर । उन दोनोंमें परस्पर अभेदबुद्धि नहीं हो सकती । हां सुवर्णकी अभेदबुद्धि दोनोंमें हो सकती है ।

शङ्का—जीव तो ब्रह्मस्वरूप है, ब्रह्मविकार नहीं, अतः दोनोंको समान कैसे कहते हो ?

समाधान—ठीक है, किन्तु जैसे जीव अवच्छिन्न है वैसे प्रतीक भी अवच्छिन्न है, अतः अवच्छिन्नत्वरूपसे दोनों समान ही हैं ॥ ८ ॥

श्रुत ब्रह्मलोकरूप फलकी प्राप्तिकी अन्यथा अनुपपत्तिसे प्रकृतोपासनामें अहंग्रह करना चाहिए, अन्य प्रतीकोपासनामें नहीं, यह कहते हैं—'मैवं फलं' इत्यादिसे ।

उक्त आक्षेप समुचित नहीं है, क्योंकि श्रुतिमें प्रकृत उपासनाका विराड्भाव फल श्रुत है, यह फल तभी होगा, जब कि प्रतीकमें अहंग्रह करेंगे, अन्यथा नहीं । अतः अन्य प्रतीकमें अहंग्रहका निषेध होनेपर भी प्रकृतमें

अहंग्रह करना ही उचित है । निषेध औत्सर्गिक है, उसका अपवाद प्रकृत अहंग्रह है, अन्यथा प्रकृतोपासनाका फल ही सिद्ध न होगा, यह निर्णय 'अप्रतीकालम्बनान्नयतीति बादरायण उभयथाऽदोषात्तत्क्रतुश्च' इस वेदान्तसूत्रके अनुसार ही है । तथाहि 'मनो ब्रह्मेत्युपासीत' इत्यादि श्रुतिमें विहित मन आदिमें जो प्रतीककी उपासना करनेवाले विद्वान् हैं, उन सबकी गति कार्यब्रह्मलोकमें होती है या किसी उपासक की ? यह संशय होता है। इसमें कौन पक्ष उचित है ?

पूर्वपक्ष—उचित तो यह है कि परब्रह्मवेत्तासे अतिरिक्त जितने विद्वान् सगुण ब्रह्मके उपासक हैं, उन सबकी गति कार्यब्रह्मलोकमें होती है। परब्रह्मवेत्ताकी गति तो होती ही नहीं, क्योंकि 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' 'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' इत्यादि श्रुतियोंसे उसकी यहीं ब्रह्मभावापत्ति हो जाती है। ब्रह्मक्रतुकी ही ब्रह्मलोकप्राप्ति होती है, उससे भिन्नकी नहीं, यह नियम नहीं है; क्योंकि पञ्चाग्निविद्वानोंकी गति भी ब्रह्मलोकमें ही होती है, पर वे ब्रह्मक्रतु नहीं हैं । और 'मनो ब्रह्म' इत्यादि वाक्यसे विहित उपासना करनेवाले ब्रह्मक्रतु नहीं हैं, यह भी मानना ठीक नहीं है, कारण कि सब प्रतीक, ब्रह्मविकार होनेसे, ब्रह्मात्मक ही हैं; इसलिए तत्-तत् प्रतीकोंके उपासक भी ब्रह्मक्रतु हो सकते हैं । ब्रह्मलोककी प्राप्ति होनेसे तत्-तत् उपासनाविधिवाक्योंमें श्रुत फलविशेष भी सिद्ध होते हैं ।

उत्तरपक्ष—'अमानवः पुरुष एनं ब्रह्मलोकं नयति' इस श्रुतिसे ज्ञात होता है कि अमानव पुरुष ज्ञानियोंको—ब्रह्मक्रतुओंको—ब्रह्मलोकमें पहुँचाता है, इस वाक्यमें 'एनम्' पद है, इसलिए सन्निहित ब्रह्मक्रतुओंका ही परामर्श होता है, अन्य उपासकोंका नहीं होता । इससे स्पष्टतया सिद्ध होता है कि प्रतीको-पासकोंको ब्रह्मलोकमें उक्त पुरुष नहीं पहुँचाता है ।

शङ्का—यदि ऐसा नियम मानते हैं, तो पञ्चाग्निविद्यावालोंकी ब्रह्मलोकमें गति कैसे कही गई है ? वे तो ब्रह्मक्रतु नहीं हैं ।

समाधान—उत्सर्गका अपवाद भी होता है, इसलिए पञ्चाग्निविद्वानोंकी ब्रह्मलोकमें गति विशेषवचनसे होती है। प्रतीकोपासकोंकी गतिके विषयमें ब्रह्मलोकप्राप्तिका बाधक कोई विशेष श्रुतिवाक्य नहीं है, इसलिए उनकी ब्रह्मलोकमें गति नहीं मानी जाती। 'तं यथा यथोपासते तदेव भवति' इस उत्सर्गवाक्यके अनुसार ही फल होता है ।

याद्दक्संकल्पयुक्तः सन्नुपास्ते ताद्दगाप्नुयात् ।
फलमित्येष एवाऽत्र तत्क्रतुन्याय ईरितः ॥ १० ॥
विराड्भावमसंकल्प्य न विराड् भवति स्वयम् ।
अतः श्रुतफलावाप्तौ भवत्येव ह्यहङ्ग्रहः ॥ ११ ॥
सर्वात्मत्वोपासनेषु कुतोऽहङ्ग्रहवर्जनम् ।
अनन्तर्भाव्य चाऽऽत्मानं कथं सर्वात्मता भवेत् ॥ १२ ॥

शङ्का—सब विकार ब्रह्मकार्य होनेसे ब्रह्मानुगत हैं, इसलिए प्रतीकोपासक भी तो ब्रह्मोपासक ही है ।

समाधान—नाम आदिमें ब्रह्मकी उपासना नामादितन्त्र है, ब्रह्मतन्त्र नहीं है । अन्य आश्रयके प्रत्ययका अन्य आश्रयमें निःक्षेप ही प्रतीक कहलाता है । उपासक ब्रह्माश्रय प्रत्ययका नामादि रूप आश्रयमें निःक्षेप करता है, इसलिए यह उपासना नाम-तन्त्र है, ब्रह्मतन्त्र नहीं है, इसलिए वह उपासक ब्रह्मक्रतु नहीं है, किन्तु नामादिक्रतु है; अतः प्रतीकोपासकोंको छोड़कर अन्य विकारके उपासकोंको अमानव पुरुष कार्यब्रह्मलोकमें पहुँचाता है, यह इस अधिकरणका निचोड़ अर्थ है ॥ ९ ॥

'याद्दक्संकल्पयुक्तः' इत्यादि । संकल्पका नाम क्रतु है । 'यत्क्रतुः पुरुषोऽस्मिन् लोके प्रेत्य तत्क्रतुर्भवति', 'तं यथा यथोपासते तदेव भवति' इत्यादि वाक्योंसे उपासक पुरुष जिस जिस देवताकी उपासना करता है, उस उस देवलोकमें प्राप्त होता है । इसी तात्पर्यसे तत्क्रतुन्यायका प्रकृतमें उपन्यास किया गया है ॥ १० ॥

'विराड्भावमसंकल्प्य' इत्यादि । विराड्भावका संकल्प किये बिना उपासक स्वयं विराड् नहीं होता, इस कारण श्रुत विराड्भावरूप फलकी प्राप्तिके लिए उक्त प्रतीकमें अहंग्रह आवश्यक है ॥ ११ ॥

केवल इन दोनों प्रतीकोंमें ही अहंग्रहकी आवश्यकता नहीं है, किन्तु ऐसे फलोंसे युक्त दूसरी उपासनाओंमें भी अहंग्रहकी आवश्यकता है, यह कहते हैं— 'सर्वात्मत्वोपासनेषु' इत्यादिसे ।

जिनका सर्वात्मभावापत्तिरूप फल है, ऐसी उपासनाएँ अहंग्रहके बिना कैसे

अतद्भावफलेष्वेव प्रतीकं समुपास्यते ।
तद्भावापादकेष्वात्मा गुणैस्तैस्तैरुपास्यते ॥ १३ ॥
आत्मोपासनबुद्ध्यैवमश्वाग्नी अत्र वर्णितौ ।
वाचं धेनुमितीवाऽत्र न प्रतीकप्रधानता ॥ १४ ॥
प्रतीकस्य प्रधानत्वे निषिद्धोऽहङ्ग्रहोऽन्यथा ।
प्रणवे ब्रह्मचिन्तायां लुप्येताऽहङ्ग्रहो ध्रुवम् ॥ १५ ॥

हो सकती हैं ? यदि उपास्यकोटिमें आत्माका अन्तर्भाव न होगा, तो सर्वात्मकत्व-रूप फल नहीं होगा, इसलिए सर्वात्मभावापत्तिरूप फलके लिए जो प्रतीकोपासनाएँ विहित हैं उनमें अहंग्रह करना आवश्यक है ॥ १२ ॥

जहाँ उपास्यस्वरूपप्राप्तिसे अतिरिक्त फल है, वहाँ अहंग्रह नहीं ही करना चाहिए; जहाँ उपासनाका फल उपास्यस्वरूपकी प्राप्ति ही है वहाँ प्रतीकमें अहंग्रह करना अत्यावश्यक है, यही नियम है । इस अभिप्रायसे कहते हैं—'अतद्भावफलेष्वेव' इत्यादि ।

उपास्यस्वरूपप्राप्तिसे अतिरिक्त फलवाली उपासनामें ही प्रतीककी उपासना की जाती है । उपास्यस्वरूपप्राप्तिरूप फलवाली उपासना श्रुतिविहित तत्-तद्गुण-विशिष्ट आत्माकी की जाती है ॥ १३ ॥

अश्वमेधके अङ्ग अश्व और अग्निरूप प्रतीकमें आत्मबुद्धि करना ही समुचित है, यह कहते हैं—'आत्मोपासनबुद्ध्यैवम्' इत्यादिसे ।

प्रकृतमें प्रजापतिभावापत्तिरूप फलके लिए अश्व और अग्निमें उपासनाका विधान है, इसलिए उपासनामें अहंग्रह करना चाहिए । 'वाचं धेनुमुपासीत' इत्यादि प्रतीकोपासनामें प्रतीक ही प्रधान है, इसलिए उसमें आत्मचिन्तनरूप अहंग्रह नहीं करना चाहिए । प्रकृतमें अतिरिक्त फल नहीं है, अतएव अहंग्रहका निषेध भी नहीं है । 'न प्रतीके०' इत्यादि सूत्र 'वाचं धेनुमुपासीत' इत्यादि प्रतीकोपासनाके विषयमें निषेध करता है । अतः प्रकृतमें उक्त सूत्रका विरोध नहीं है ॥ १४ ॥

इस प्रकारकी व्यवस्था न माननेमें बाधक कहते हैं—'प्रतीकस्य प्रधानत्वे' इत्यादिसे ।

आत्मानमश्वमग्निं च चिन्तयित्वाऽथ तं हयम् ।
काललोकादिधर्माणं समालब्धुं समुत्सृजेत् ॥ १६ ॥
अब्दमात्रं मयोत्सृष्टो विमुक्तप्रग्रहो हयः ।
अब्दादूर्ध्वं मदात्मानं मदर्थं हयमालभे ॥ १७ ॥

जिस उपासनामें प्रतीक प्रधान है, उसी उपासनामें अहंग्रहका निषेध है, अन्यथा प्रणवकी उपासनामें भी अहंग्रहके निषेधका प्रसंग होगा, जो सबके मतसे अनुचित है। प्रतीकोपासनामात्रमें अहंग्रहका लोप ही हो जाय, अन्य प्रतीकोपासनाएँ तो निषिद्ध हैं ही। यदि उपास्यके स्वरूपकी प्राप्तिरूप फलसे युक्त उपासनामें भी अहंग्रहका निषेध होगा, तो निश्चय ही उपासनामात्रमें अहंग्रहका अभाव हो जायगा, जो स्वीकारके योग्य नहीं है। प्रणवकी उपासनामें अहंग्रह सबके मतसे सिद्ध है ॥ १५ ॥

प्रसंगप्राप्त अहंग्रह कहाँ होता है और कहाँ नहीं ? इस विचारको समाप्त कर प्रकृत विषयका विचार करते हैं—'आत्मानमश्वमग्निं च' इत्यादिसे।

अपने शरीरका अश्वरूपसे तथा अग्निरूपसे चिन्तन करके अर्थात् अश्वमेध यज्ञके अनधिकारी ब्राह्मण आदि अपने शरीरका ही उक्त अश्व तथा अग्नि-स्वरूपसे ध्यानकर उक्त काल, लोक आदि धर्मसे विशिष्ट अश्वस्वरूप शरीरका समालम्भन—वध—करनेके लिए छोड़ दें ॥ १६ ॥

'अब्दमात्रम्' इत्यादि। अश्वमेधका घोड़ा जैसे साल भर स्वच्छन्दरूपसे विचरनेके लिए छोड़ा जाता है वैसे ही अपने शरीरको स्वच्छन्द—मुक्त—अश्वके समान मानकर वर्षके बाद अपनी आत्माके लिए मैं अपने शरीररूपी अश्वका आलम्भन करता हूँ, ऐसा चिन्तन करे ॥ १७ ॥

प्रजापति सर्वदेवतात्मक हैं, इस कारण उनके आश्रयभूत अग्नि आदि अन्य देवताओंके लिए शास्त्रविधिके अनुसारसे ग्राम्य अजादि, आरण्य गवयादि पशु दिये। उक्त अश्व अपने लिए दिया। अतः सर्वदेवात्मक प्रजापति उक्त कर्म द्वारा पूर्ण तृप्त हुए। यह तो प्रजापतिका अपना किया हुआ अश्वमेध है। इसी प्रकार याज्ञिक लोग भी अश्वमेध कराते हैं। वर्ष भर घोड़ेको स्वच्छन्द विचरनेके लिए छोड़ देते हैं और उसकी रक्षाके लिए सेना नियुक्त कर देते हैं, जिसके भयसे कोई उसे पकड़ता नहीं है। किसीके उसे पकड़नेपर

मदात्मभ्योऽन्यदेवेभ्यो ददाम्यन्यपशूनहम् ।
अश्वेनाऽन्यैश्च पशुभिरालब्धैरस्मि तर्पितः ॥ १८ ॥
इति ध्यात्वाऽश्वमेधस्य फलत्वेनोदितं रविम् ।
संवत्सरात्मकं ध्यात्वा पुनरग्निं विचिन्तयेत् ॥ १९ ॥

युद्ध करके वह छुड़ाया जाता है । वर्षके बाद मन्त्रजलसे संस्कृत करके सर्वदैवत्य प्राजापत्य अश्वका आलम्भन करते हैं । यह तो यागप्रक्रिया है, किन्तु उपासक प्रजापतिस्वरूपप्राप्तिकी इच्छासे उक्त प्रकारसे उपासना करे, यदि विरक्त हो, तो उसका इस उपासनामें अधिकार नहीं है, कारण कि इस उपासनामें मृत्युप्राप्ति-रूप फलका कामी तथा अहंकाराभिमानी ही अधिकारी है । विरक्तमें अधिकारीकी विशेषणरूपसे श्रुत कामना और अहंकार ये दोनों नहीं हैं, इसलिए अविद्यावान्का ही इसमें भी अधिकार है, वीतराग मुमुक्षुका नहीं ॥ १८ ॥

'इति ध्यात्वाऽश्वमेधस्य' इत्यादि। पूर्वोक्त अश्वमेध दो प्रकारका होता है—एक कायिक और दूसरा मानसिक । प्रथम वह है जो बाह्य अश्व और अग्नि द्वारा शरीरक्रियासे यागात्मक किया जाता है। दूसरा वह है जो बाह्य अश्व और अग्नि निरपेक्ष केवल मानसिक—कल्पित—अश्व और अग्नि द्वारा मानसिक क्रियात्मक उक्त यज्ञ होता है। इन दोनों प्रकारके कर्मोंका फल प्रत्यक्षसिद्ध सविता—सूर्य—ही है, कार्य और कारणमें अभेदविवक्षा मानकर सूर्य भी अश्वमेध कहे जाते हैं ।

शङ्का—अश्वमेध मानस तथा कायिक (मन और देहकी) क्रियासे निष्पन्न होता है । सविता तो इन दोनोंकी क्रियासे नहीं बने हैं, इसलिए उक्त विवक्षामें भी वे अश्वमेध नहीं कहला सकते ।

समाधान—कायिक और मानसिक जो अश्वमेधक्रिया है, उसके अनुष्ठानसे जो अपूर्व होता है उसीका परिणाम आदित्य है यही मानस अश्वमेध है, जो प्रथम 'उषा वा अश्वस्य' इत्यादि मन्त्रसे निर्दिष्ट है। कायिक भी यही है, अश्वादि द्वारा उक्त यागका साधक है 'अग्नौ प्रास्ताऽऽहुतिः सम्यगादित्यमुपतिष्ठते' इत्यादि श्रुति भी इसी अर्थका पोषण करनेवाली है।

शङ्का—अश्वमेध और उसका फल ये दोनों आदित्य ही हैं, यह आप कहते हैं, इसमें आदित्यका क्या आदित्यमण्डलमें तात्पर्य है अथवा उसके देवतामें ? यह स्पष्ट कहिये ।

क्रत्वात्मसाधकत्वेन वह्निरेषोऽर्कनामकः ।
सर्वलोकात्मकस्तौ द्वावश्वमेधार्कनामकौ ॥ २० ॥
तन्नामानौ भास्कराग्नी फलसाधनरूपिणौ ।
निवर्त्तिते स्वाधिकारे पश्चादेकत्वमश्नुतः ॥ २१ ॥

समाधान—द्वितीय पक्ष अभिमत है, क्योंकि आदित्य देवताका आत्मा संवत्सर है, यह श्रुतिमें स्पष्ट निर्दिष्ट है। यहाँ आत्माका अर्थ है—स्वरूप, अतः संवत्सर आदित्य देवता-स्वरूप हो सकता है, मण्डलस्वरूप नहीं।

शङ्का—संवत्सर तो द्वादश या त्रयोदश मासात्मक होनेसे कालसे परिच्छिन्न है, फिर उसे देवतात्मक कैसे कहते हो ?

समाधान—आदित्यके उदय और अस्तसे दिन और रात्रि बनती है, ३० दिन और रात्रिसे मास बनता है और १२ माससे एक संवत्सर बनता है। इस प्रणालीसे संवत्सर सवितासे ही बनता है। कार्य और कारणका तादात्म्य ही सम्बन्ध माना जाता है, इसलिए सविता संवत्सर ही है, ऐसा श्रुतिमें कहा गया है ॥१९॥

अश्वमेधयज्ञमें आदित्यदृष्टि कहकर प्रकृत यज्ञांग अग्निमें आदित्यदृष्टिके लिए कहते हैं—'क्रत्वात्मसाधकत्वेन' इत्यादिसे।

क्रतुस्वरूपसाधक पार्थिव कुण्डमें जो संस्कृत तेजोरस अग्नि है, वह भी अर्क ही है अर्थात् उसमें भी अग्निदृष्टि करनी चाहिए, क्योंकि पूर्व आदि दिशा रूप अग्नि सर्वलोकस्वरूप है, यह चिन्तन करना चाहिए। अग्नि और आदित्य इन दोनोंका अश्वमेधरूपसे चिन्तन करना चाहिए।

शङ्का—पूर्वोक्त अग्निको आदित्य क्यों कहते हो ? कुण्डमें संस्कृत अग्नि अग्निसे भिन्न है, आदित्यरूप अग्नि अग्निसे अन्य है, ऐसा क्यों नहीं मानते ?

समाधान—जो प्राच्यादिदिगात्मकस्वरूपकथन द्वारा लोकात्मक चित्याग्निका स्वरूप पूर्वमें कहा गया है, उसीको यहां भी कहते हैं, इस प्रत्यभिज्ञासे चित्याग्निको ही आदित्य कहते हैं, अन्य अग्नि आदित्य नहीं है ॥ २० ॥

अक्रियात्मक आदित्य और अग्नि अश्वमेध कैसे कहलाते हैं ? अश्वमेध तो क्रियात्मक है, ये दोनों सिद्ध द्रव्यस्वरूप हैं, यह कहते हैं—'तन्नामानौ भास्कराग्नी' इत्यादिसे।

एकत्वरूपः प्राणात्मा मृत्युशब्दोक्त ईश्वरः ।
सोऽहमस्मीत्यभिध्यायेदातादात्म्याभिमानतः ॥ २२ ॥
इहैव देवो भूत्वाऽसौ शरीरे पतिते ततः ।
पुनर्देहं न गृह्णाति मृत्युर्भूत्वाऽवतिष्ठते ॥ २३ ॥

उक्त क्रतुका आत्मा आदित्य है, क्योंकि यह फल है, और अग्नि उक्त यागका साधन है, इसलिए साधनात्मा है। दोनों प्राणोपासनादिव्यापार द्वारा प्राणात्मक होनेसे एक ही कहे जाते हैं, इस तात्पर्यसे कहते हैं—'निवर्तते' इत्यादि।

अग्नि और आदित्य देवता जबतक अपने अधिकार—पद—पर आरूढ़ हैं तबतक अपने-अपने कार्य करते हैं, अतएव भिन्न-भिन्न स्वरूपसे प्रतीत होते हैं। वर्तमान सर्गावसानसमयमें इनका समय समाप्त हो जायगा। तब फिर दोनों एक हो जायँगे।

'एकत्वरूपः' इत्यादि। सूत्रात्मा विश्वमात्रमें अनुवृत्त है, अतएव सूत्रात्मा जो प्रजापति हैं, उनका अधिकार उनके सौ वर्ष तक रहता है। उसके अनन्तर पूर्वोक्त आदित्य और अग्नि इन दोनोंका भी अधिकार समाप्त हो जाता है, अतः ये भी दोनों प्रजापतिरूपसे एक हो जाते हैं, और प्राणोपासक भी तत्स्वरूपापन्न हो जाता है। इसलिए तबतक प्राणकी उक्त उपासना करनी चाहिए जबतक उक्त एकत्वरूप मृत्युशब्दसे निर्दिष्ट प्राणात्मा ईश्वर प्रजापतिस्वरूप ही मैं हूँ, यह अभिमान उपासकको न हो जाय। उक्त अभिमान होनेपर उपासनाकी समाप्ति हो जाती है। फलोत्पत्तिपर्यन्त ही कर्मका अर्थात् उपायका अनुष्ठान किया जाता है। फलसिद्धिके बाद त्याग करना ठीक ही है ॥ २२ ॥

प्रकृत उपासनाका फल कहते हैं—'इहैव देवो' इत्यादिसे।

प्राणोपासकका जब शरीर नष्ट हो जाता है तब वह उक्त प्रजापतिस्वरूप होकर सर्गावसान तक सर्गमें ही रहता है। उसके—प्रजापतिके—साथ वह भी मुक्त हो जाता है। सकल लोकका संहार प्रजापतिसे होता है, इसलिए प्रजापति ही मृत्युस्वरूप है ॥ २३ ॥

सर्वदेवसमष्ट्यात्मा द्वैतैकत्वात्मकः प्रभुः ।
भवत्युपासकः सोऽत्र मृत्युः संहारहेतुतः ॥ २४ ॥
उपास्तितत्फले प्रोक्ते निष्कृष्याऽत्राऽर्थवादतः ।
अर्थवादस्य तात्पर्यमतः परमुदीर्यते ॥ २५ ॥

'सर्वदेवसमष्ट्यात्मा' इत्यादि । 'अशनाया हि मृत्युः' इत्यादि श्रुतिसे अशनायासे उपलक्षित अशनायापिपासावती जो सब स्थूलका संहार करनेवाली प्राणाख्य देवता है वही उपास्य कही गई है । तत्क्रतुन्यायसे वही उपासककी आत्मा है ।

शङ्का—यदि प्रकृत उपासनाका अशनायापिपासावती प्राणस्वरूपप्राप्ति फल है, तो उपासक सदा भूख तथा प्याससे पीडित ही रहेगा, तो इससे सुखके बदले दुःख ही अधिक होगा । अतः अनर्थके लिए किसी भी बुद्धिमान् पुरुषकी इस उपासनामें प्रवृत्ति ही नहीं हो सकती ।

समाधान—अजर और अमर लोकसमष्टिप्राणात्मक प्रजापति फल है, अतः वर्त्तमान शरीरपातके अनन्तर जरा, मरण, विविध रोगोंके योग्य शरीरचक्रसे उपासकका छुटकारा हो जाता है, इसलिए वह सब सांसारिक उपद्रवोंसे रहित हो जाता है । अशनायादिका तात्पर्य यह नहीं है कि उक्त प्राण देवता सतत भूख और प्याससे व्याकुल रहती है, किन्तु सकल प्रपञ्चका यही संहार करनेवाली है, दूसरा नहीं । अपना संहार तो कोई करता नहीं । दूसरा संहार करनेवाला है नहीं, इसलिए उपासक अजर और अमर हो जाता है ।

शङ्का—यदि प्राणस्वरूपापन्न होनेपर उपासकका शरीर नष्ट नहीं होगा, तो वह शरीर कैसे कहलायेगा ? शरीर तो उत्पन्न होता है, अतएव विनाशी है और आप कहते हैं कि वह अविनश्वर है, यह कथन तो स्पष्टरूपसे व्याहत है कि शरीर और अविनाशी । ठीक है, मेरे कहनेका तात्पर्य यह है कि वर्तमान शरीरपातके अनन्तर सकल सांसारिक सम्बन्धोंसे मुक्त हो जाता है फिर दूसरा शरीरसम्बन्ध नहीं होता, जिसमें नाशका भय हो । वर्तमान शरीर स्थित ही रहता है, यह नहीं है । आदित्य, अग्नि आदि समस्त देवताओंसे अभिन्न अतएव सकल देवताओंके आत्मस्वरूप हो जाता है, यही प्रकृत उपासनाका फल है ॥ २४ ॥

उक्तका अनुवाद करते हुए उत्तर ग्रन्थका तात्पर्य कहते हैं—'उपास्ति०' इत्यादिसे ।

अवान्तरं महच्चेति द्विधा तात्पर्यमेतयोः ।
महातात्पर्यमत्र स्यादुपास्याग्निप्रशंसनम् ॥ २६ ॥
अवान्तरं तु तात्पर्यमग्न्युत्पत्तावतो जनिम् ।
वह्नेर्वक्तुमियं सृष्टेः प्रागवस्थाऽत्र वर्ण्यते ॥ २७ ॥
नैवेह किञ्चनाऽग्रेऽभून्मृत्युनैवेदमावृतम् ।
इति श्रुतौ प्रागवस्था तत्रैतत्प्रविचार्यते ॥ २८ ॥
प्रागवस्था शून्यरूपा सद्रूपा वेति संशये ।
नैवेह किञ्चनेत्युक्तेः शून्यं स्यादिति केचन ॥ २९

इस ब्राह्मणमें उपासना और उसका फल—ये दोनों कहे जा चुके । अब अर्थवादका तात्पर्य कहा जाता है ॥ २५ ॥

'अवान्तरम्' इत्यादि । प्रकृतमें अर्थवादके दो तात्पर्य हैं, एक महातात्पर्य और दूसरा अवान्तरतात्पर्य । प्रथम तात्पर्य उपास्य अग्निकी प्रशंसामें है ॥२६॥

'अवान्तरम्' इत्यादि । अर्थवादका अवान्तर तात्पर्य अग्निकी उत्पत्तिमें है । इस कारण वह्निकी उत्पत्तिका बोधन करानेके लिए सृष्टिकी पूर्व अवस्थाका यहांपर वर्णन किया जाता है । अग्निकी उत्पत्ति महान् और पवित्र कारणसे हुई है, इसलिए अति पवित्र होनेसे वह उपास्य है अर्थात् उक्त फलके अभिलाषियोंके लिए अवश्य उपासनीय है ॥ २७ ॥

प्रागवस्थाके प्रतिपादक वाक्य पढ़ते हैं—'नैवेह' इत्यादिसे ।

'नैवेह किञ्चनाग्र आसीन्मृत्युनैवेदमावृतमासीत् । अशनाययाशनाया हि मृत्युस्तन्मनोऽकुरुताऽऽत्मन्वी स्याम्' यह श्रुति अश्वमेधोपयोगी अग्निकी उत्पत्ति बतलानेके लिए कहते हैं, क्योंकि प्रकृतमें अग्निविषयक विज्ञान विधेय है, अतएव विवक्षित है । इसके लिए अग्निकी उत्पत्तिका कथन है । इस जगत्में नामरूपात्मक कोई भी वस्तु नहीं थी । तो क्या शून्य ही था ? बौद्ध कहते हैं—'नैवेह किञ्चन' इत्यादि पूर्वोक्त श्रुति तथा 'विमतं जगत् प्रागसत्, उत्पद्यमानत्वात्, यन्नैवं तन्नैवम्, यथा परमते ब्रह्म' इस अनुमानसे उस अवस्थामें वस्तुतः शून्य ही था ॥ २८ ॥

'प्रागवस्था' इत्यादि । सृष्टिकी प्रागवस्था शून्यरूप है, या सद्रूप है, ऐसा संशय होनेपर बौद्ध लोग उक्त प्रकारसे 'शून्यरूप है' यह कहते हैं ॥ २९ ॥

मैवं यतः श्रुतिः साक्षात्सत्त्वमेवाऽवदत्स्वयम् ।
कार्यकारणयोः स्पष्टं मृत्युनैवेति सादरा ॥ ३० ॥
मृत्युना कारणेनेदं कार्यं सर्वं समावृतम् ।
आवृतौ कारकाभावे श्रुतिर्नाऽवक्ष्यदीदृशम् ॥ ३१ ॥

बौद्ध द्वारा उक्त मतका निराकरण करते हैं,—'मैवं यतः' इत्यादिसे ।

शून्य कहना ठीक नहीं है, कारण कि श्रुतिने ही स्वयं 'मृत्युनैवेदमाऽऽवृतम्' इत्यादिसे कार्य तथा कारणकी सत्ता कही है। यदि उस अवस्थामें कुछ न होता, तो यह मृत्युसे आवृत था, ऐसा श्रुति कैसे कहती ? इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि जगत् था, किन्तु आवृत होनेसे प्रतीत नहीं होता था, जैसे तिलमें तैल है, किन्तु आवृत होनेसे प्रतीत नहीं होता । निष्पेषण आदि व्यापारसे जब प्रतिबन्धक हटाया जाता है, तब तैलकी अभिव्यक्ति होती है। इसी तात्पर्यसे श्रुति कहती है कि 'मृत्युसे आवृत था' ॥ ३० ॥

'मृत्युना' इत्यादि । यह दृश्य—निखिल प्रपञ्च—मृत्युनामक कारणसे आवृत था, यह कथन तभी ठीक हो सकता है, जब कि प्रागवस्थामें कार्य जगत् रहे । अन्यथा कर्मका अभाव होनेसे यदि आवरणीय पदार्थ ही नहीं रहेगा, तो आवरण किसका होगा ? ग्रामके बिना 'ग्रामं गच्छति' यह प्रयोग नहीं हो सकता । इसलिए श्रुतिरूप प्रमाणसे प्रागवस्थामें भी जगत्की सत्ता सिद्ध होती है। तथा यदि आवरक पदार्थ भी न होता, तो 'मृत्युसे आवृत था' यह कहना ही असंगत हो जाता, क्योंकि वन्ध्यापुत्र आकाशपुष्पसे ढका था, ऐसा प्रयोग नहीं होता, क्योंकि आच्छाद्य वन्ध्यापुत्र और आच्छादक आकाशपुष्प ये दोनों ही अप्रसिद्ध हैं। प्रकृतमें 'मृत्युसे आवृत था' ऐसा श्रुति स्पष्ट कहती है, इसलिए प्रागवस्थामें भी कारण और कार्यकी सत्ता सिद्ध होती है। जो कार्य कारणमें रहता है, वही कारकव्यापारके अनन्तर आविर्भूत होता है। जो उसमें नहीं रहता, उसकी अभिव्यक्ति उस कारणसे नहीं होती । निष्पेषण करनेपर तिलसे तैल निकलता है, बालूसे नहीं, क्योंकि बालूमें पहले तेल नहीं रहता और तिलमें रहता है, यही न्याय सर्वत्र कार्य और कारणमें समझना चाहिए। प्रकृतमें इसी प्रकार उत्पत्तिसे पहले ब्रह्म और उसके कार्य जगत्की सत्ता अनुमानसे सिद्ध होती है। कारणका अनुमान इस प्रकार होता है—'विमतं सत्पूर्वकम्, कार्यत्वात्, कुम्भवत्, नानुपमृद्य प्रादुर्भावात्' इस

न्यायसे मृत्पिण्डका ध्वंस होनेपर ही घटका आविर्भाव होता है। इसलिए अभाव ही भावका कारण है, यह कथन भी ठीक नहीं है। घटादि कार्यकी कारण मिट्टी है, मृत्पिण्ड नहीं, कारण कि अन्वय-व्यतिरेक जिसका जिसके साथ होता है, उन्हींमें परस्पर कार्यकारणभाव होता है, दूसरेमें नहीं। घड़ेके रहनेपर मिट्टीकी सत्ता रहती है, मिट्टीके न रहनेपर घट नहीं रह सकता। इस कारण मिट्टी और घटका परस्पर अन्वय-व्यतिरेक है, पिण्ड और घटका नहीं। घटकी सत्तादशामें पिण्ड कभी नहीं रह सकता, अतः मिट्टी ही घटकी कारण है, पिण्ड नहीं। अतएव मिट्टीसे अन्वित घट प्रतीत होता है, पिण्डान्वित नहीं। यदि पिण्ड घटका कारण होता, तो अवश्य पिण्डान्वित घटकी प्रतीति होती।

शङ्का—यदि मृत्तिका ही घटकी कारण है, तो पिण्डके ज्योंके त्यों रहने पर भी उसकी अवस्थामें मृत्तिका है, फिर घट क्यों नहीं होता, अर्थात् पिण्ड और घट दोनों एक समयमें उपलब्ध होने चाहिए? पिण्ड और घट दोनोंका कारण तो मृत्तिका है ही, अतः एक वृन्तमें स्थित दो फलोंके न्यायसे पिण्ड तथा घट दोनोंकी उपलब्धि एक साथ एक ही आश्रयमें क्यों नहीं होती?

समाधान—कारणमात्रका यह स्वभाव है कि जब कारण अन्य कार्यका उत्पादन करता है तब अपने पूर्व कार्यका अवश्य तिरोधान कर लेता है। मूर्त्तरूप दो पदार्थोंकी एक ही कारणमें एक कालमें स्थिति विरुद्ध है। इस कारण पूर्व कार्यका तिरोधान करके ही कारण दूसरे कार्यका उत्पादन कर सकता है, अन्यथा नहीं। इस नियमके अनुसार दो कार्योंकी एक समयमें प्रतीति नहीं होती। पिण्डका विनाश होनेपर भी मृत्तिकाका विनाश नहीं होता। मृत्तिकामें ही पिण्डका लय सूक्ष्मरूपसे रहता है। यदि मृत्तिकाका भी नाश माना जाय; तो पिण्डका लय ही किसमें होगा? कारणसे भिन्नमें तो कार्यका लय माना नहीं जाता। यदि ऐसा माना जाय, तो उससे भी कार्यकी उत्पत्तिका प्रसङ्ग हो जायगा। जिसमें सूक्ष्मरूपसे कार्य रहता है वही कारण है, कारण-भिन्नको कारण कहनेमें व्याघात होगा। इसलिए पिण्डका उपमर्दन देखकर कारणके उपमर्दनसे कार्य होता है, यह अवधारण करना अनुचित है। उक्त रीतिसे पिण्ड घटका कारण नहीं है, किन्तु केवल मृत्तिका कारण है।

शङ्का—पिण्डसे अतिरिक्त तो मृत्तिका है नहीं, जब पिण्ड कारण नहीं है, तो फिर मृत्तिका कहां ? जिसको कारण कहते हैं। पिण्ड आदि कार्यका उपमर्दन होनेसे मृत्तिकारूप कारणका उपमर्दन नहीं होता। घटादि कार्यमें मृत्तिकाका अन्वय देखते हैं, यह भी कहना असंगत ही है। पिण्ड तथा घट आदि कार्यसे अतिरिक्त मृत्तिकाका उपलम्भ ही नहीं है, तो फिर अन्वयव्यावृत्तिकी क्या चर्चा ?

समाधान—यह तो देखते हैं कि पिण्ड आदि अवस्थाकी निवृत्ति होनेपर भी घट आदि कार्यमें मृत्तिकारूप कारणकी अनुवृत्ति होती है, अतएव 'मृद् घटः' इत्यादि प्रतीति होती है। यदि घट आदि अवस्थामें मृत्तिका न होती, तो 'मृद् घटः' यह प्रतीति कैसे होती ? अतएव पूर्व दिन में जो केवल मिट्टी थी उसे ही आज घटरूपसे देखते हैं, यह प्रत्यभिज्ञा भी होती है। यदि घटावस्थामें मृत्तिका न होती, तो उक्त प्रत्यभिज्ञा ही कैसे होती ?

शङ्का—बौद्धमतमें 'यत् सत् तत् क्षणिकम्, सन्तश्चेमे भावाः, तस्मात् क्षणिकाः' इस व्याप्तिसे पदार्थमात्र क्षणिक हैं, इसलिए सब जगह प्रत्यभिज्ञा सादृश्यमात्रसे होती है। अतः अभेदमें उक्त प्रत्यभिज्ञा प्रमाण नहीं है। मृत्तिकाका अन्वय भी सादृश्यसे ही होता है, वस्तुतः नहीं।

समाधान—पिण्डादि कार्यगत मृत्तिकाके अवयवोंका ही घटमें प्रत्यक्ष होता है। इसलिए क्षणिकत्वका अनुमान प्रत्यक्षविरोधसे आभासमात्र है, सदनुमान नहीं, अतः सादृश्य आदिकी कल्पना व्यर्थ है।

शङ्का—उक्त प्रत्यभिज्ञारूप प्रत्यक्षसे पिण्डगत मृत्तिकाके अवयवोंका ही घटमें प्रत्यक्ष होता है, इसलिए उसे कारण मानना ठीक है। और उक्त क्षणिकत्वके अनुमानसे कारणैक्य नहीं हो सकता, अतः उक्त प्रत्यभिज्ञाको सादृश्यनिबन्धन मानना चाहिए। अव्यभिचारी विरुद्ध दो प्रमाण प्रकृतमें प्रसक्त हैं। वस्तु उभयात्मक हो नहीं सकती। अतः इन दोनोंमें एकतरका बाध अवश्य मानना चाहिए। किसका बाध उचित है ? इस समीक्षामें प्रत्यक्षसे क्षणिकत्वके अनुमानका बाध होना ठीक है, क्योंकि प्रत्यक्ष ज्येष्ठ है तथा अनुमान आदि प्रमाणोंका उपजीव्य है। दृष्टान्तमें व्याप्ति आदिके ग्रहके बिना अनुमान आदि नहीं हो सकता। प्रत्यक्ष अनुमान आदिके बिना भी होता है। प्रत्यक्षमें अनुमान आदि निमित्त नहीं है, अतः प्रत्यक्ष ही बलवान् है। इससे अनुमानका बाध होना ठीक है।

शङ्का—उपजीव्य होनेसे प्रत्यक्ष बलवान् अवश्य है, परन्तु यहां तो प्रत्यक्षसे अनुमानका विरोध नहीं है। प्रत्यभिज्ञासे विरोध है, प्रत्यभिज्ञा प्रकृत अनुमानमें उपजीव्य नहीं है, क्योंकि समान बलवालोंका ही विरुद्ध अव्यभिचारित्व दृष्ट है, सो प्रकृतमें है।

समाधान—यद्यपि प्रत्यभिज्ञाके साथ उपजीव्य और उपजीवक भाव नहीं है, किन्तु प्रत्यक्षके ही साथ है, तथापि उपजीव्यजातीय प्रत्यभिज्ञा भी है। दोनोंमें प्रत्यक्षत्व जाति है, इसलिए प्रत्यभिज्ञा ही अनुमानकी अपेक्षा प्रबल है। उपजीवकजातीय अनुमान होनेसे बाध्य भी है और भावमात्रको क्षणिक माननेपर प्रत्यभिज्ञा ही असम्भव है। आत्मा भी तो भावमें आया है, सो भी यदि बौद्धमतसे क्षणिक हो, तो फिर सादृश्यनिबन्धन भी प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकती। पूर्वोत्तरवर्तिक्षणद्वयमें यदि द्रष्टा रहेगा, तो दोनोंमें सदृश धर्म देख सकता है। अन्य दृष्टका अन्य तो स्मरण करता नहीं। बौद्धमतमें आत्मा भी क्षणिक ही है। पूर्वोत्तर क्षणका एक द्रष्टा यदि मानें, तो उक्त व्याप्तिका ही भङ्ग हो जायगा। न माननेपर सादृश्यनिबन्धन भी प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकती। और भी देखिए—प्रत्यभिज्ञा प्रत्यभिज्ञायमान अर्थमें स्वयं प्रमाण नहीं है, क्योंकि बुद्ध्यन्तरसंवादसे ही बुद्ध्यन्तरमें प्रामाण्य होता है। स्थायित्वसाधक बुद्ध्यन्तर है नहीं, इसलिए प्रत्यभिज्ञायमान अर्थ भी क्षणिक हो सकता है, यह कहना भी ठीक नहीं है, कारण कि क्षणिकत्वबुद्धि भी तो स्वतः क्षणिकत्वमें प्रमाण नहीं है, बुद्ध्यन्तरसंवादसे ही प्रमाण मानी जायगी। बुद्ध्यन्तर भी तो स्वतः प्रमाण नहीं है, इसलिए पूर्व-पूर्व बुद्धिमें उत्तर-उत्तर बुद्धिकी अपेक्षा होनेसे अनवस्था दोष होगा। और क्षणिकत्वबुद्धिमें भी प्रामाण्य गृहीत नहीं हो सकेगा, इसलिए बुद्धिको स्वयं प्रमाण बौद्धोंको भी मानना पड़ेगा। स्वतः प्रमाण माननेसे क्षणिकत्वबुद्धिप्रमाण द्वारा जैसे क्षणिकत्वकी सिद्धि होती है, वैसे ही प्रत्यभिज्ञाप्रमाणसे प्रत्यभिज्ञायमान पदार्थमें स्थायित्व भी सिद्ध होता है। और यह भी दोष है—'इदं क्षणिकम्' ये दोनों बुद्धियां एक ही आश्रयमें होती हैं, या भिन्न आश्रयमें ? प्रथम पक्षमें आश्रयमें क्षणिकत्व नहीं हो सकता, क्योंकि दोनों क्षणोंमें उसकी अनुवृत्ति आवश्यक है। 'इदं क्षणिकम्' ये दोनों बुद्धियां एक ही आश्रयमें हैं। द्वितीय पक्षमें क्षणिकत्वविशिष्ट एक अर्थका ज्ञान अन्यतर अर्थात् पूर्वक्षणवर्ती

सत्तामात्रस्वरूपं यद् ब्रह्माज्ञातसतत्त्वकम् ।
मृत्युर्जनिमतः साक्षात्तत्राऽशेषजगल्लयात् ॥ ३२ ॥

आश्रय तथा उत्तरक्षणवर्ती आश्रयको नहीं होगा । जिसको अर्थज्ञान होगा, उसको क्षणिकत्वज्ञान नहीं होगा, जिसको क्षणिकत्वज्ञान होगा, उसको अर्थज्ञान नहीं होगा ।

शङ्का—बुद्धि तो अनाधार है, अतः आश्रयविषयक प्रश्न ही असङ्गत है ।

समाधान—अज्ञातका ज्ञान होता है, अजातका जन्म होता है, यह जिनका मत है, उनके मतमें भी प्रत्यभिज्ञा प्रमाण है ।

शङ्का—अज्ञातका ज्ञान तथा अजातका जन्म होता है, ऐसी प्रतिज्ञा तो हम लोगोंने (बौद्धोंने) नहीं की है ।

समाधान—यदि नहीं की है, तो क्या ज्ञातका ज्ञान तथा जातका जन्म आप मानते हैं ? यदि ऐसा मानें, तो अनवस्था दोष अवश्य होगा । और यह भी कहिए कि प्रत्यभिज्ञामें अप्रामाण्य स्वतः मानते हैं या परतः ? प्रथम पक्षमें क्षणिकत्वबुद्धिसे भी स्वार्थका निश्चय नहीं हो सकता, यह भी प्रत्यभिज्ञाकी तरह स्वतः अप्रमाण ही होगी । द्वितीय पक्षमें अनवस्था कह ही चुके हैं और अविश्वास भी हो जायगा, क्योंकि आपके मतानुसार सब बुद्धियां अप्रमा हैं । स्वतः अर्थका तो प्रामाण्य है नहीं । परतः पक्षमें अनवस्था ही है, अतः वह पक्ष बन नहीं सकता । अतः यदि किसी भी बुद्धिसे कोई अर्थ निश्चित नहीं हो सकता, तो फिर 'सब क्षणिक है' यह भी नहीं सिद्ध हो सकता है । और भी विचारिए—'तत्' और 'इदम्' इस प्रकारकी दो बुद्धियोंमें एक धर्म है या नहीं ? प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि क्षणद्वयस्थायी एक धर्म यदि नहीं मानते हो, तो 'सब क्षणिक है' इस प्रतिज्ञाका ही भङ्ग होता है । द्वितीय पक्षमें तदिदंबुद्धिमें सादृश्यसे तद्बुद्धि होती है, यह कहना निराधार है । आश्रय आत्मा और विषय घटादि—इन दोनोंमें यदि कोई स्थिर नहीं है, तो सादृश्य-निबन्धन भी प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकती, यह तो अतिस्पष्ट है । क्षणिकत्व-विरोधी प्रत्यक्षके रहते तद्विरुद्ध क्षणिकत्वकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि इसका साधक कोई प्रमाण नहीं है, इसलिए क्षणिकत्वका अनुमान आभास है, इत्यादि बौद्धोक्त निराकरणका संक्षेप है ॥ ३१ ॥

'सत्तामात्रस्वरूपं यत्' इत्यादि ।

लयो नामाऽत्र नाऽभावस्तस्य वस्त्वविभेदतः ।
भिन्नत्वेन परैरिष्टो नाऽभावो वस्तुनः पृथक् ॥ ३३ ॥

शङ्का—प्रसिद्ध मृत्यु जगत्का नाशक है, किन्तु कारण नहीं है, अतः उससे जगत्का आवरण कैसे हो सकता है ? उत्पत्तिसे पूर्व कारणमें सूक्ष्मरूपसे कार्य रहता है, पर कारणसे आवृत होनेसे वह प्रतीत नहीं होता, यही आपका वक्तव्य है, किन्तु आवरक क्या है ? इस प्रश्नका उत्तर देते हैं—'मृत्यु' इत्यादिसे । लेकिन प्रसिद्ध मृत्यु तो जगत्कारण नहीं है, इसलिए वह उक्त कार्यका आवरक कैसे हो सकती है ?

समाधान—ठीक है, यहां मृत्युशब्दसे जगत्कारण अशनायाद्युपलक्षित अनभिव्यक्तनामरूप प्रत्यक्षायोग्य अपञ्चीकृत पञ्चमहाभूतावस्थातिरिक्त मायारूप साभास ही विवक्षित है, जैसे पिण्डावस्थापन्न मृत्तिकासे घट आवृत रहता है और उसीसे अभिव्यक्त होता है वैसे ही सब कार्य उक्त हिरण्यगर्भावस्थ अज्ञात सत्त्वक सत्तामात्रस्वरूप ब्रह्मसे आवृत है और उसीसे आविर्भूत होता है । सकल कार्यके संहारका हेतु है, इसलिए मृत्यु कहा जाता है ॥ ३२ ॥

सकल जगत्का यदि ब्रह्ममें लय मानते हो, तो लय तो ध्वंस ही है, इसलिए ध्वंस ब्रह्ममें रहता है, यह सिद्ध होता है । तब उत्पत्तिसे पहले कारणमें प्रागभाव भी मानना चाहिए । यदि ऐसा है, तो उत्पत्तिसे पूर्व कार्य सत् है, यह कहना असंगत है, 'नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः' इत्यादि वचनविरोध भी होता है, इत्यादि शङ्काके परिहारके लिए कहते हैं—'लयो नामाऽत्र नाऽभावः' इत्यादिसे ।

लय यहां अभावात्मक ध्वंस नही विवक्षित है । भावसे अतिरिक्त अभाव है, इसमें कुछ प्रमाण नहीं है, किन्तु भावात्मक ही अपेक्षाबुद्धिविशेषसे अभावशब्दसे व्यवहृत होता है, अतएव—

'भावान्तरमभावो हि कयाचित्तुव्यपेक्षया ।
स्वरूपपररूपाभ्यां नित्यं सदसदात्मके ॥
वस्तुनि ज्ञायते रूपं किञ्चित् कैश्चित्कदाचन ।'

इत्यादि वचन भावात्मक अभावमें ही प्रमाण है, इसका विशेषरूपसे निरूपण आगे चलकर करेंगे । इस अभिप्रायसे कहते हैं कि 'परैरिष्टः' इत्यादि । नैयायिक अभावको भावसे अतिरिक्त कहते हैं, सो ठीक नहीं है ॥३३॥

सूक्ष्मं वस्त्वनभिव्यक्तमपश्यन् मन्ददृक् पुमान् ।
नास्तीत्यभावतां वक्ति शून्यता नास्ति तावता ॥ ३४ ॥
अभिव्यक्त्यनभिव्यक्ती भावाभावौ तथा सति ।
नैवेहेत्यनभिव्यक्तिमपेक्ष्य श्रुतिरब्रवीत् ॥ ३५ ॥
नाऽभिव्यक्ते नामरूपे सृष्टेः पूर्वं तथापि च ।
विद्येते इत्यभिप्रेत्य श्रुतिरावृततां जगौ ॥ ३६ ॥

'सूक्ष्मं वस्त्वनभिव्यक्त०' इत्यादि । 'घटो नास्ति' इत्यादि ।

व्यवहारका मूल यह है कि जबतक मृत्तिकासे घटकी अभिव्यक्ति नहीं होती या मृत्तिकामें जबतक घटका लय नहीं हो जाता, तबतक घट सूक्ष्मरूपसे मृत्तिकामें रहता है। पर मन्ददृक् असूक्ष्मदर्शी पुरुष घटके स्थूल रूपको न देख कर 'नास्ति घटः' इस व्यवहारसे घटका अभाव मान लेता है । अरुपज्ञके माननेसे कोई पदार्थ सिद्ध नहीं हो सकता, इसलिए इस व्यवहारसे शून्यात्मक अभाव पृथक् पदार्थ नहीं कहा जा सकता ॥ ३४ ॥

स्वमतमें भाव और अभावका स्वरूपकथनपूर्वक फलितार्थ कहते हैं— 'अभिव्यक्त्यनभिव्यक्ती' इत्यादिसे ।

घट आदिकी अभिव्यक्तिको भाव कहते हैं और उसकी अनभिव्यक्तिको अभाव कहते हैं, ऐसी परिस्थितिमें 'नैवेह किञ्चन आसीत्' इत्यादि श्रुतिमें अनभिव्यक्त्यवस्थाके तात्पर्यसे नञ् द्वारा अनभिव्यक्तिका प्रतिपादन किया गया है, अतिरिक्त अभावका नहीं ॥ ३५ ॥

उक्त अर्थका ही स्पष्टीकरण करते हैं—'नाऽभिव्यक्ते' इत्यादिसे ।

सृष्टिसे पूर्वकालमें नामरूपकी यद्यपि अभिव्यक्ति नहीं है, तो भी वे अपने कारणमें विद्यमान ही हैं ।

शङ्का—यदि वे विद्यमान हैं, तो सृष्टिके बाद जैसे अभिव्यक्त होते हैं । और नामरूपात्मक व्यवहार होता है, वैसे ही सृष्टिसे पूर्व क्यों व्यवहार नहीं होता ?

समाधान—इसी अभिप्रायको लेकर श्रुति कहती है कि वे आवृत हैं, जैसे अन्धकारसे आवृत घटका व्यवहार नहीं होता और प्रदीपप्रकाश द्वारा अन्धकारका निराकरण करनेपर वहाँपर स्थित घटकी अभिव्यक्ति होनेपर घटका व्यव-

सन्मूलाः सदवस्थानाः सल्लया अखिलाः प्रजाः ।
इति कालत्रयेऽप्यस्य जगतः सत्त्वमब्रवीत् ॥ ३७ ॥

हार होता है। वैसे ही सृष्टिसे पूर्व, अन्धकारावृत घटके सदृश, मृत्युसे आवृत होनेसे अनभिव्यक्त रहते हैं और सृष्टि होनेपर अभिव्यक्त हो जाते हैं और व्यवहार भी होता है।

शङ्का—यदि सृष्टिसे पूर्व भी सब कार्य विद्यमान हैं, तो 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' इत्यादि श्रुतिसे जो यह कहा गया है—'सत् ब्रह्मसे अतिरिक्त कुछ नहीं था, केवल अद्वैत ब्रह्म ही था—वह असंगत हो जायगा, क्योंकि आपके कथनके अनुसार प्रपञ्च भी है ही और श्रुति मन्ददृक् भी नहीं है जिससे कि वह ब्रह्ममें विद्यमान नाम-रूपको नहीं देखकर और उसके अभावको मानकर अद्वितीय ब्रह्मका प्रतिपादन करती है, ऐसा कह सकें, क्योंकि श्रुति अतीत, अनागत, स्थूल तथा सूक्ष्म निखिल अर्थका यथार्थ प्रतिपादन करती है, फिर अद्वितीय वस्तु कैसे सिद्ध होगी ? यदि अद्वितीय ही सत्य वस्तु है, तो कारणमें सूक्ष्मरूपसे भी कार्यकी सत्ता नहीं माननी चाहिए ।

समाधान—यद्यपि ब्रह्ममें सूक्ष्मरूपसे सभी कार्य विद्यमान हैं, तथापि उनकी कारणसत्तासे अतिरिक्त सत्ता है नहीं, इसलिए स्वसत्तातिरिक्त सत्ताशून्यत्वके तात्पर्यसे उस अवस्थामें भी ब्रह्म अद्वितीय ही है। केवल उसी अवस्थामें नहीं, किन्तु सर्गावस्थामें भी ब्रह्म अद्वितीय है। 'सन् घटः' इत्यादि प्रतीति आरोपित ब्रह्मसत्ताको लेकर उपपन्न होती है, इसलिए उक्त प्रतीतिके निर्वाहके लिए कार्यकी अलग सत्ता माननेकी आवश्यकता नहीं है, यह सब 'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः' इस सूत्रके भाष्यादिमें स्फुट है ॥ ३६ ॥

सत् ब्रह्म ही जगत्का उपादान कारण है, इस अर्थका प्रतिपादन करनेवाली श्रुतिका निर्देश करते हैं—'सन्मूलाः' इत्यादिसे ।

सत्—ब्रह्म—है मूल कारण जिसका वह सन्मूल कहलाता है तथा सत्—ब्रह्म—ही है आपततः अवस्थान जिसका वह सदवस्थान कहलाता है एवं सद्ब्रह्ममें ही जिसका लय है वह सल्लय कहलाता है। एवं च ये निखिल प्रजा सन्मूल, सदवस्थान तथा सल्लय हैं, ऐसा समझना चाहिए। जिससे उत्पत्ति, जिसमें स्थिति और जिसमें जिसका लय होता है वही उसका उपादान

मृदं घटं कपालं च पश्यामस्तत्र वादिनः ।
प्रागभावं मृदि प्राऽऽहुः कपाले ध्वंसमूचिरे ॥ ३८ ॥

कारण होता है । जगत्के ये तीनों विकार ब्रह्ममें ही होते हैं, इसलिए जगत्के उपादानभूत ब्रह्मकी सत्तासे ही कालत्रयमें अर्थात् उत्पत्तिसे पूर्व समय, वर्त्तमान समय एवं ध्वंससमयमें सूक्ष्मरूपसे कारणमें कार्य सत् है, इस प्रकार कालत्रयमें कारणकी सत्तासे कार्य सत् कहा जाता है, अतएव कारणसत्तासे अतिरिक्त सत्ताके अभावके तात्पर्यसे 'ब्रह्म अद्वैत है' यह श्रुतिने निर्देश किया है ॥ ३७ ॥

'मृदं घटम्' इत्यादि । हम लोग मिट्टी, घट और कपाल—इन तीनोंको ही देखते हैं । उसमें नैयायिक आदि वादी मिट्टीमें घटका प्रागभाव और कपालमें घटका ध्वंस मानते हैं और उसमें प्रमाण यह देते हैं कि पिण्डावस्थामें 'इह घटो भविष्यति' यह प्रतीति होती है और कपालमें घटनाशोत्तर 'इह घटो ध्वस्तः' इत्याकारक प्रतीति होती है, इसलिए मिट्टीकी अवस्थामें उसका प्रागभाव और कपालावस्थामें उसका ध्वंस रहता है । वेदान्ती लोग कहते हैं कि उनकी उक्त दलील ठीक नहीं है, कारण कि उस अवस्थामें 'इह घटो भविष्यति' यह प्रतीति मिट्टीमें सूक्ष्मरूपसे विद्यमान घटका ही आलम्बन करती है, उससे अतिरिक्त प्रागभावका नहीं । एवं नाशके बाद कपालमें उक्त प्रतीति सूक्ष्मरूपसे लीन घटको ही विषय करती है, उससे अतिरिक्त ध्वंसको नहीं । इस प्रकार अभावके विषयमें विवाद है, अतः विचार कर देखना चाहिए कि तत्त्व क्या है ?

इस परिस्थितिमें नैयायिक कहते हैं—विलक्षण प्रतीतिसे भाव और अभाव ये दोनों पदार्थ परस्पर विरोधी हैं, अतएव वे भिन्न हैं । वेदान्ती कहते हैं—भावसे अतिरिक्त अभाव है नहीं, मिट्टीकी कभी पिण्डावस्था कभी कपालावस्था होती है, इससे अतिरिक्त और कोई पिण्ड तथा कपालमें रहनेवाला प्रागभाव तथा ध्वंस नहीं दीख पड़ता, इसलिए अभाव अतिरिक्त है, यह प्रमाणसे सिद्ध नहीं होता । और चार प्रकारके अभाव नैयायिक मानते हैं—प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव और अन्योन्याभाव । इनमें अन्योन्याभाव प्रतियोगी घटसे अतिरिक्त पटादिस्वरूप ही है । यदि पटादिसे अतिरिक्त मानें, तो उसका अन्योन्याभाव भी घटसे अतिरिक्त ही होगा, अतः घटके अन्योन्याभावमें भी घटका अन्योन्याभाव मानना पड़ेगा, एवं अन्योन्याभावनिष्ठ अन्योन्याभावमें भी

तीसरा अन्योन्याभाव मानना पड़ेगा, क्योंकि वह भी तो घट नहीं है। इस प्रकार अनवस्था होगी, इसलिए घटका अन्योन्याभाव पटादिस्वरूप है। पट आदि भावस्वरूप हैं, यदि अभावस्वरूप होते, तो पटकी अभावात्मक प्रतीति होती, एवं प्रागभाव तथा ध्वंस भी भावात्मक ही हैं। भावात्मक होनेपर यह विचार करना चाहिए कि घटस्वरूप है या पटादिस्वरूप है? यदि पटादिस्वरूप मानें, तो वह हो नहीं सकता, कारण कि ऐसा माननेपर वह अन्योन्याभावस्वरूप ही होगा, तदतिरिक्त नहीं हो सकेगा। यदि घटस्वरूप कहियेगा, तो 'घटस्य प्रागभावः' इत्यादि प्रतीति नहीं होगी, क्योंकि भेदके बिना षष्ठी नहीं हो सकती।

यदि कहो कि 'राहोः शिरः' इत्यादिके समान प्रकृतमें भी अभेदमें भेदकी कल्पना करके 'घटस्य प्रागभावः' यह प्रतीति बन सकती है, तो इसका उत्तर यह है कि हां हो सकती है, किन्तु सम्बन्धकी कल्पना इसलिए करनी पड़ती हैं कि जहाँ दो सम्बन्धी नहीं रहते, क्योंकि अनुयोगी और प्रतियोगी रूप दो सम्बन्धियोंके बिना वास्तविक सम्बन्ध नहीं होता, इसलिए जैसे अभिन्नमें षष्ठीके लिए सम्बन्धकी कल्पना करनी पड़ती है, वैसे ही द्वितीय सम्बन्धीकी भी कल्पना करनी पड़ती है, इस तरह एकसम्बन्धित्वेन इष्ट तो है पर अपरसम्बन्धित्वेन इष्ट प्रागभाव तो घटातिरिक्त है नहीं, फिर किसके साथ उक्त कल्पित सम्बन्ध होगा, इसलिए सम्बन्धकी तरह द्वितीय सम्बन्धी भी कल्पित ही मानना पड़ेगा।

यदि ऐसी स्थिति है, तो प्रागभाव शुक्तिरजतके सदृश कल्पित ही है, वास्तविक पदार्थ नहीं। यदि अभावको अतिरिक्त मानते हो, तो घटकी उत्पत्तिसे पूर्व मृत्तिकामें उसके न रहनेसे आकाशपुष्पकी तरह असत् होगा। फिर कारणके व्यापारके अनन्तर भी उत्पत्ति नहीं होगी, क्योंकि स्वकारणसत्तासम्बन्ध ही उत्पत्ति है, सम्बन्ध सतोंका होता है, सद् और असत्का नहीं। अयुत सिद्धोंके सम्बन्धमें यह दोष नहीं है। युतसिद्ध वे कहलाते हैं जो अलग अलग उत्पन्न होकर पश्चात् सम्बन्धी होते हैं। इनसे भिन्न अयुतसिद्ध कहलाते हैं। घट और तदभावके सम्बन्धमें दोष नहीं है, यह भी कहना ठीक नहीं है, कारण कि भावका अभावके साथ अयुतसिद्धत्व नहीं हो सकता। भावभूत पदार्थोंका युतसिद्धत्व या अयुतसिद्धत्व माना जाता है। भाव और अभावके या दो अभावोंके ये दोनों सम्बन्ध नहीं हैं, इसलिए उत्पत्तिसे पूर्व घटकी सत्ता मानना आवश्यक है, अतः सत्कार्यवाद ही युक्तियुक्त है, शेष आगे कहेंगे॥ २८॥

एवं च वाद्यभिमतावभावावनुभूतितः ।
मृत्कापालात्मकौ भावौ सदद्वैतं ततो भवेत् ॥ ३९ ॥
सदेवाऽऽगमतः सिद्धं प्रत्यक्षाच्च सदीक्ष्यते ।
अनुमानाच्च सत्सर्वं यथा तदधुनोच्यते ॥ ४० ॥

'एवं च' इत्यादि ।

शङ्का— घटादि कार्यका ध्वंस अनुभवसिद्ध है, इसलिए अद्वैत ब्रह्म फिर भी सिद्ध नहीं होता ।

समाधान—उक्त रीतिसे घटादिध्वंस मृत्तिकादिसे अतिरिक्त नहीं है, किन्तु तत्स्वरूप ही है । नैयायिकोंका जो यह कहना है कि भावसे अतिरिक्त अभाव पदार्थ है तथा उसका अनुभव भी होता है, सो उनका कहना प्रमाण नहीं है, क्योंकि जगत्का अभाव तत्कारण ब्रह्मस्वरूप ही है, उससे अतिरिक्त नहीं है, इसी प्रकार घटप्रागभाव भी घटकारण मृत्तिकाका स्वरूप ही है, अतिरिक्तानुभव अप्रामाणिक है । जगत्की सत्यता तथा कारणसे अतिरिक्त कार्य को कहनेवाले नैयायिकादिकोंके अभिमत अभाव और ध्वंस अनुभवादि द्वारा मृत्कपालात्मक हैं अर्थात् घटप्रागभाव मृत्तिकात्मक है और तद्ध्वंस कपालात्मक है, अतिरिक्त नहीं । एवं जगत्का प्रागभाव और ध्वंस जगत्कारण ब्रह्मस्वरूप ही है, उससे अतिरिक्त नहीं है, अतएव ब्रह्म सत् तथा अद्वैत ही है ॥३९॥

श्रुति और प्रत्यक्षसे कार्यकारणकी सत्ता सिद्ध हुई, अनुमानसे भी यही सिद्ध होता है, यह कहते हैं—'सदेवा०' इत्यादिसे ।

प्रत्यक्ष तथा आगमसे कार्य और कारण दोनोंकी सत्ता सिद्ध कर चुके । अब जिनको अनुमानके बिना सन्तोष नहीं होता है, ऐसे तर्करसिकोंके संतोषके लिए उस अर्थमें अनुमान भी कहते हैं—'मृत्युनैवेदमावृतम्' । इस श्रुतिसे यह स्फुट है कि उत्पत्तिसे पूर्व यह व्याकृतनामरूपात्मक जगत् ब्रह्ममें मृत्युसे आवृत था । यदि ब्रह्म पूर्वमें न होता, तो जगत् किसमें आवृत रहता एवं जगत् न होता, तो 'आवृत था' यह निर्देश ही असंगत होता । भूतलमें घट अन्धकारसे आवृत था और प्रदीप आनेपर अभिव्यक्त हुआ, यह कहना तभी बनता है जब भूतल और घट प्रदीपके आनयनसे पूर्व रहें, अन्यथा नहीं ॥४०॥

अनुमेयं जगत्सृष्टेः पूर्वं सत्कारणं तथा ।
सत्कार्यमुभयं चैतत्प्रयोगेण प्रदर्श्यते ॥ ४१ ॥
स्रक्ष्यमाणं जगत्सर्वं सत्कारणकमिष्यताम् ।
कार्यत्वाद्घटवद्वेदसिद्धाऽऽकाशादिकार्यता ॥ ४२ ॥

'अनुमेयम्' इत्यादि । सृष्टिसे पूर्व जगत् तथा उसका कारण ब्रह्म—ये दोनों थे । कारण और कार्यकी पूर्वकालिक सत्ताको पञ्चावयवरूप न्याय द्वारा भी दिखलाते हैं ॥ ४१ ॥

प्रथम कारणसत्ताका साधक अनुमान दिखलाते हैं—'स्रक्ष्यमाणम्' इत्यादि ।

स्रक्ष्यमाण तथा करिष्यमाण संपूर्ण जगत्, ब्रह्मरूप सत् कारणसे ही होता है, कार्यत्वरूप हेतुसे, घटके सदृश ।

शङ्का—आकाश आदि नित्य पदार्थ हैं, इसलिए उक्त अनुमानमें यदि सब जगत्को पक्ष करोगे, तो आकाशादि भी पक्षके अन्तर्गत हुए, परन्तु उनमें कार्यत्व हेतु तो नहीं है, इसलिए प्रकृत अनुमानमें भागासिद्धरूप हेत्वाभास दोष है, अतः यह अनुमान असंगत है ।

समाधान—'एतस्मादात्मनः आकाशः सम्भूतः' इत्यादि श्रुतिसे वेदान्तिमतमें आकाशकी भी उत्पत्ति मानी जाती है, इसलिए कार्यत्वहेतु भागासिद्ध नहीं है ।

शङ्का—जगत्के कार्य होनेपर भी वह स्वभावसे ही उत्पन्न होता है, इसलिए कारणकी अपेक्षा ही क्यों होती है ?

समाधान—स्वभाववादका आगे निराकरण किया जायगा । परन्तु अभी तो इसीसे सन्तोष कीजिये कि यदि स्वभावसे ही कार्य होता, तो कार्यार्थी नियमसे कारणके संग्रहमें प्रवृत्त नहीं होता । एवं भोजनके बिना भी तृप्ति हो जाती, फिर भोजनमें आपकी भी प्रवृत्ति क्यों होती है ? इसलिए यह मानना आवश्यक है कि कारणके बिना कार्य नहीं होता, विशेष आगे कहेंगे ।

शङ्का—अच्छा तो इस अनुमानमें सत्प्रतिपक्ष दोष है—विमतम् असत्कारणकम्, कार्यत्वात्, कुम्भवत् अर्थात् 'नानुपमृद्य प्रादुर्भावात्' कारणका विनाश किये बिना कार्य नहीं होता । जैसे मिट्टीको चूर कर पिण्ड बनता है पिण्डका नाश कर घट बनता है वैसे ही कारणरूपसे अभिमत पिण्ड आदिका विनाश ही घटादि कार्यका कारण है । कार्यकालमें कारणका विनाश है ही, इसलिए

वही कारण है, इससे उक्त न्यायसे असत्से ही सब कार्य होते हैं, जगत् भी अभावसे ही होता है, फिर जगदुत्पत्तिके अनुरोधसे सद्रूप ब्रह्मको कारण माननेकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—कारणका नाशक कार्य ही है या अन्य कोई ? प्रथम पक्षमें यह दोष स्पष्ट है कि उत्पत्तिसे पूर्व जब कार्यका अस्तित्व ही नहीं है, तब उससे अपने कारणका नाश कैसे हो सकता ? यदि अनुत्पन्न ही कार्य अपने कारणका नाशक मानिए, तो कार्यको सत् ही मानना होगा, क्योंकि असत् नाशक नहीं हो सकता। क्या असत् शशशृङ्गसे वन्ध्यापुत्रका नाश देखा है ? या सुना है ? इसलिए सदसत् दोनों मानना व्याहत है। और यह भी प्रश्न होता है कि कारणका विनाश कार्य है अथवा अकार्य ? प्रथम पक्षमें वह भी तो कार्य ही है, अतएव वहां भी सत्कारणकत्वका अनुमान करेंगे। यदि कार्यमात्र प्रकृत अनुमानमें पक्ष है, तो कारणनाशके भी कार्य होनेसे वह घटादिकी तरह अभाव नहीं हुआ, किन्तु भावात्मक ही हुआ, भावान्तर ही अभाव होता है, वस्त्वन्तर नहीं। अथवा कारणनाशमें कार्यत्वरूप हेतु है, पर असत्कारणकत्वरूप साध्य नहीं है, क्योंकि कारणके रहनेपर ही अनन्तर क्षणमें नाश होता है, नाशरूप कार्यका कारण प्रतियोगिविधया कारण ही है, सो तो नाशसे पूर्व है ही, अतः कारण सत् ही है।

यदि विनाशरूप कार्य भी अपने कारणका विनाश करके ही उत्पन्न होता है, तो वह भी स्वकारणका विनाश करके ही उत्पन्न होगा, इस प्रकार अनवस्था होगी। द्वितीय पक्षमें यदि वह अकार्य है, तो सुतरां स्वकारणका नाशक नहीं हो सकता, क्योंकि कार्यको ही उक्त न्यायसे कारणका नाशक कहते हो, अतः नित्य होनेसे पिण्डादि सदात्मक ही माना जा सकता है, ऐसी परिस्थितिमें नाशको आप कृतक (कार्य) मानते हैं, तो अकार्यस्वरूपसे उसका अवस्थान कैसे मान सकते हो ?

और इस प्रश्नका भी उत्तर देना कठिन है कि सिद्ध कार्य अपने कारणका नाशक होता है अथवा असिद्ध कार्य ? दोनों पक्षोंमें अङ्कुरादि कार्य स्वकारण बीजका नाशक नहीं हो सकता, कारण कि प्रथम पक्षमें कारणविनाशके बिना ही जब कार्यकी उत्पत्ति मान ली तब यह कैसे कह सकते हैं कि कारणनाशके बिना कार्य होता ही नहीं। कारणके विनाशके बिना ही कार्य उत्पन्न होकर

अङ्कुरो मृदिते बीजे बीजाभावात्प्रजायते ।
इत्ययुक्तं बीजदाहादङ्कुरोत्पत्त्यदर्शनात् ॥ ४३ ॥

पश्चात् अपने कारणका विनाश करता है, ऐसा यदि मानते हो, तो कार्यकी उत्पत्तिके लिए कारणका विनाश मानना उचित नहीं है। यदि कारणसत्त्वके विरोधके बिना ही कार्यकी उत्पत्ति मानते हो, तो फिर कार्यमें कारणनाशकत्वकी कल्पना ही व्यर्थ है। द्वितीय पक्षमें असिद्ध—अनुत्पन्न—कार्य तो वस्तुमात्रका नाशक हो नहीं सकता, किन्तु उसके कारणका ही नाशक कहियेगा। जबतक कार्य उत्पन्न नहीं हुआ, तबतक उसका कोई कारण ही नहीं कहा जा सकता, क्योंकि कार्यकी उत्पत्ति देखनेसे कहा जाता है कि यह इसका कारण है, उत्पत्तिसे पूर्व ही यदि नाशक होगा, तो यह कहना ठीक नहीं है—कार्य स्वकारणका नाश करके ही उत्पन्न होता है। इसी तरह विनाश भी तो कार्य ही है, उसे भी अनुत्पन्न ही स्वकारण पिण्डका विनाशक कहियेगा। नाशकके बिना नाश कहना केवल लड़कोंका खेलवाड़ है। कर्ताके बिना क्रिया नहीं होती, हन्ताके बिना हननक्रिया कैसे हो सकती है? प्रत्युत गमनादि क्रिया जैसे गन्ताके बिना नहीं होती, अतएव वह गन्तृपुरुषाधीन होती है, गन्ताकी विनाशक नहीं होती, वैसे ही नाश क्रिया नष्टृपरतन्त्रा है, अतः उसके कारणकी निर्वर्तक नहीं होती, इस अर्थमें प्रमाण अनुमान है—'विमत अपने हेतुका नाशक नहीं है, धात्वर्थ होनेसे, गतिके समान। यद्यपि कार्य तथा विनाश—ये दोनों अपने कारणके नाशक हो सकते हैं, तथापि सब पदार्थ क्षणिक हैं, इसलिए जिस पूर्वक्षणवृत्तिको आप कारण कहते हो, उसका, क्षणिक होनेसे, द्वितीय क्षणमें अभाव ही है। बौद्धमतमें कार्यक्षणवृत्ति कारण माना जाता है। इससे जो आपके (नैयायिक आदिके) मतमें सत् हैं, सो उनके मतमें असत् हैं, अर्थात् पूर्वक्षणका कार्यक्षणमें अभाव ही है।

शङ्का—अच्छा घट आदिकी कारणभूत मिट्टी आपके मतमें स्थायी हैं या क्षणिक? प्रथम पक्षमें आपको अपसिद्धान्त होगा, क्योंकि आप भावमात्रको क्षणिक मानते हो। द्वितीय पक्षमें कार्यकारणभाव ही लुप्त हो जायगा, क्योंकि विनाशरूप व्यापारसे आविष्ट वस्तुमें कार्योत्पादन व्यापार होता ही नहीं है। अग्निसंयुक्त बीजसे अङ्कुर उत्पन्न नहीं होता, यह सबके अनुभवसे सिद्ध है॥ ४२ ॥

समाधान—'अङ्कुरो०' इत्यादि। बीजके फूटनेपर ही अङ्कुरकी उत्पत्ति देखी

बीजस्याऽवयवा एव जनयेयुरिहाऽङ्कुरम् ।
बीजं त्ववान्तरावस्था ज्ञेया पिण्डो यथा मृदः ॥ ४४ ॥

जाती है, इसलिए बीजका ध्वंस ही अङ्कुरका कारण मानना उचित है। यदि स्वरूपतः बीज ही कारण होता, तो अस्फुटित बीजसे भी अङ्कुरकी उत्पत्ति होती, पर ऐसा देखा नहीं जाता। यदि बीजके अभावसे ही अङ्कुरकी उत्पत्ति होती, तो अग्निसे दग्ध बीजके अभावसे भी अङ्कुरकी उत्पत्ति होनी चाहिए। बीजाभाव तो वह भी है, किन्तु उससे अङ्कुरकी उत्पत्ति नहीं देखी जाती, इसलिए बीजाभाव उक्त कार्यका कारण नहीं है, किन्तु बीजावयव ही कारण है। स्फुटित बीजके जो अवयव हैं, वे ही अङ्कुरके कारण हैं।

शङ्का—बीजके दाहसे जो बीजका अभाव होता है, वह कारण नहीं है, किन्तु आर्द्रभूमिके संयोगसे जो बीजका ध्वंस होता है, वही कारण है, ऐसा मानते हैं।

समाधान—अभावमें तो कोई अतिशय होता नहीं, कारण कि अभावान्तरका व्यावर्तक कोई विशेष धर्म रहता नहीं है, इसलिए बीजके ध्वंसमें अवान्तर भेद नहीं कह सकते, किन्तु किसी भी कारणसे हो बीजध्वंस एक ही है, अनेक नहीं है, अतः ध्वस्त बीजके अवयव ही अङ्कुरके जनक हैं, अग्निदग्ध बीजके अवयव अवशिष्ट रहते नहीं, बीजके साथ ही वे भी दग्ध हो जाते हैं, इसलिए उक्त दशामें कार्यकी आपत्ति नहीं हो सकती ॥ ४३ ॥

इस अभिप्रायसे कहते हैं—'बीजस्याऽवयवा' इत्यादिसे।

बीजके ध्वस्त अवयवोंसे ही अङ्कुर होता है। ध्वस्त बीजके अवयव बीजकी अवस्थाविशेष है, इसलिए उस अवस्थासे युक्त ही बीज अङ्कुरका कारण है। अतएव अङ्कुर, उसके परिणाम वृक्ष तथा फल आदिमें उसकी अनुवृत्ति होती है। आम्रके बीजसे आम्रका ही वृक्ष होता है और आम्रमें जो स्वभाव, रस और गुण आदि हैं, वे सब आम्रबीज द्वारा समुत्पन्न वृक्ष, फल आदिमें देखे जाते हैं। कारणके ही गुण कार्यमें आते हैं। यदि बीजध्वंस कारण माना जायगा, तो उसके स्वभाव अभावमें कोई विशेष हैं नहीं अर्थात् आम्रके बीज-ध्वंसमें आम्रवृत्ति कोई विशेष धर्म है नहीं, तो आम्रबीजध्वंससे आम्रस्वभावका ही

मृत्तिका घटहेतुः स्यान्मृदस्तत्राऽनुवर्तनात् ।
मृदस्त्ववान्तरावस्थपिण्डस्याऽननुवर्त्तनात् ॥ ४५ ॥

वृक्ष नियमसे क्यों होता है ? बट आदि वृक्ष क्यों नहीं होते, अतः सर्वत्र अनुभूयमान कार्यमें कारणस्वभावकी अनुवृत्तिके लिए बीजके अवयवोंको ही अङ्कुर आदिके प्रति कारण मानना ठीक है, ऐसा माननेसे

'यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिताः कर्मवासनाः ।
फलं तत्रैव बध्नन्ति कार्पासे रक्तता यथा ॥'

यह श्लोक भी सङ्गत होता है। यदि आत्मा भी क्षणिक होता, तो 'अन्य आत्मा द्वारा अनुभूतका अन्य आत्मा स्मरण नहीं करता' इस नियमके अनुसार अन्य दिनमें अनुभूत वस्तुका उसी शरीरमें रहनेवाले आत्माको अन्य दिनमें स्मरण नहीं होगा, क्योंकि क्षणिक माननेसे दोनों आत्मा भिन्न हैं। इसके समाधानके लिए यदि यह कहो कि समान सन्तानमें अन्य आत्मासे अनुभूतका उस संतानमें रहनेवाला अन्य आत्मा स्मरण करता है, क्योंकि भिन्न संतानवर्ती आत्माओंके लिए ही अनुभव और स्मरणमें समानकर्तृकत्वका नियम है। इसमें दृष्टान्त भी है—'कार्पासे रक्तता यथा' अर्थात् कपासका बीज लाक्षारससे भिगोकर बोया जाय और उसके पौधेको कुछ दिन उस रससे सींचा भी जाय, तो उसके पुष्पमें रक्तता आ जाती है। याने उसमें लाल फूल लगते हैं, श्वेत नहीं। यद्यपि अङ्कुर वृक्ष आदि भिन्न हैं, पर समानसन्तान होनेसे उत्तरोत्तर अवयवोंमें पूर्व-पूर्व अवयवोंके गुण उत्पन्न होते जाते हैं, तो यह कहना भी असंगत है, क्योंकि यह सिद्धान्त तभी बन सकता है, जब कि बीजके अवयव ही अवस्थान्तरापन्न होकर अङ्कुरके जनक मानें जायँ, अन्यथा तुच्छ अभावमें कारणगत विशेष धर्मके न होनेसे उक्त धर्मकी अनुवृत्तिका समर्थन कैसे कर सकते हो ? इस अर्थमें दृष्टान्त देते हैं—'पिण्डो यथा मृदः' इति। घटका कारण पिण्ड नहीं है, किन्तु मिट्टी है। पिण्ड उसीकी एक अवस्था है। पिण्डावस्थापन्न मृत्तिका घटकी कारण है एवं बीज भी उक्त अवस्थासे युक्त होकर अङ्कुरका कारण होता है। बीजका विनाश कारण नहीं होता ॥४४॥

घटकी उत्पत्तिसे पूर्व क्षणमें कपाल भी विद्यमान है, अतः उसीको घटके प्रति कारण क्यों नहीं मानते, मृत्तिकाको ही कारण क्यों मानते हैं ? इसपर कहते हैं—'मृत्तिका घटहेतुः' इत्यादिसे।

मृत्तिका ही घटकी कारण है, क्योंकि घटकी स्थितिदशामें मृत्तिकाकी ही अनुवृत्ति देखी जाती है, अतः 'मृद् घटः' यह सामानाधिकरण्यप्रतीति होती है, 'पिण्डो घटः' यह प्रतीति नहीं होती।

शङ्का—यदि मृत्तिका ही घटकी कारण है, तो पिण्डावस्थाके बिना घट उत्पन्न क्यों नहीं होता। नियमसे पिण्डके अनन्तर ही घटकी उत्पत्ति देखी जाती है, इसलिए पिण्डको ही घटका कारण मानना चाहिए। अन्यथा कार्य-कारणभावके बिना पिण्ड और घटका पौर्वापर्य्य सर्वथा अनुपपन्न हो जायगा।

समाधान—पिण्ड मृत्तिकाकी एक अवस्था है। पिण्डरूप अवस्थासे युक्त मृत्तिका घटकी कारण है, पिण्डकी अवस्थामें भी मिट्टीकी अनुवृत्ति है, अतः उभयत्र अनुवृत्त मृत्तिका ही, उक्त कारणसे, घटकी उपादान है, पिण्ड नहीं। घटके सदृश पिण्ड भी मृत्तिकाका ही कार्य है, अतः पिण्ड घटका कारण है, इसमें कुछ प्रमाण नहीं है, प्रत्युत 'पिण्डो घटः' यह सामानाधिकरण्य प्रत्यक्ष-विरुद्ध है। घट पिण्डाश्रित नहीं है, किन्तु मृत्तिकाश्रित है। कारणसे अतिरिक्त कार्यका समवायी नहीं होता। असमवेत भाव कार्य नहीं होता, अतः मृत्तिकासमवेत होनेसे वही कारण है।

यदि कहो कि पिण्ड मृत्तिकाका कार्य है, इसलिए वह कारण नहीं माना जा सकता, तो यह कहना भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि मृत्तिका भी तो सावयव होनेसे कार्य ही है, अतः वह भी घटकी कारण कैसे हो सकती है? तथा विनाशित्वरूप हेतुसे मृत्तिका आदिमें भी कार्यत्वका अनुमान हो सकता है। जैसे मृत्तिका कार्यम्, विनाशित्वात्, घटादिवत्,, जो विनाशी है, वह घट आदिके समान कार्य होता है।

अच्छा तो विनाश क्या पदार्थ है? इसका भी विचार करना चाहिए, क्या मृत्तिकाका नाश पिण्डकार्यके सदृश मृत्तिकाका अतिशयविशेष है, या तद-तिरिक्त? प्रथम पक्षमें मृत्तिका और तदतिशयविशेषरूप तन्नाश—ये दोनों सत्स्वरूप ही होंगे, क्योंकि प्रत्यक्षसे ही पिण्डके समान अतिशयविशेषनाशकी भी प्रतीति होती है। अतिशय धर्म है, अतः वह धर्मीके बिना रह नहीं सकता। नाशका नाश मानते नहीं, अन्यथा प्रतियोगीका फिर अवस्थान हो जायगा। नाश और नाशी मृदादि—ये दोनों असत् नहीं हैं। द्वितीय पक्षमें नाशसे धर्मीका कुछ संबन्ध ही नहीं है, इसलिए मृदादि धर्मी कूटस्थ नित्य हो जायगा।

सारांश यह है कि नाश असत् है, भावभूत अतिशय नहीं है, अतः मृत्तिका आदिके साथ असत् अभावका सम्बन्ध ही नहीं हो सकता। सत्का सत्के साथ सम्बन्ध होता है, असतोंका या सदसतोंका परस्पर सम्बन्ध कोई भी नहीं मानता। एवं घटका भी नाश घटगत अतिशयविशेष है या उससे अतिरिक्त? दोनों पक्षोंमें दोष देखनेसे यह स्पष्ट होता है कि विनाश सर्वथा दुर्निरूप है।

और यह भी विचार कीजिये कि नाश वस्तुकी क्रिया है या फल है अथवा वस्त्वन्तर है या कुछ नहीं? इस प्रकार चार विकल्प होते हैं। चारों विकल्पोंमें सत्ता ही सिद्ध होती है। यदि क्रिया ही नाश है, तो आश्रयकी उपस्थिति अनिवार्य है; क्योकि आश्रयके बिना क्रिया रहेगी कहाँ? अगर फल है, तो भी आश्रयके बिना फल भी निराश्रय नहीं रह सकता। वस्त्वन्तररूपमें घट आदि कार्यके साथ उसका कोई सम्बन्ध ही नहीं है, अतएव घट आदि कार्य बना ही रहेगा। पटसे घटकी कोई हानि जैसे नहीं होती, वैसे ही घटादिके अभावसे भी घटादिकी कोई क्षति नहीं होती। यदि नाश तुच्छ है, ऐसा कहें, तो तुच्छका किसीके साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता, फिर घटादिके साथ सम्बन्ध कहाँसे होगा? इसलिए सत् ही सदा बना रहेगा, वस्तुतः नाश तुच्छ नहीं हो सकता। नाशमें 'नास्ति' इत्यादि व्यवहार प्रत्यक्षसिद्ध है, खपुष्पादिमें ऐसा व्यवहार नहीं होता, इसलिए नाशको तुच्छसे विलक्षण मानना अत्यावश्यक है। यदि तुच्छविलक्षण होनेसे सत्स्वरूप ही विनाश है, तब तो वस्तुभेदक हो ही नहीं सकता, क्योंकि सन्मात्र सब जगह समधर्म नहीं है। यद्यपि नाश वस्तुस्वरूप ही है, तो भी उसका स्वभाव ही विरोध है, इसलिए वस्तुका विरोधी कहा जाता है; यदि ऐसा है, तो नाशका भी नाश मानना पड़ेगा, क्योंकि उसका स्वभाव ही विरोधी है। यद्यपि दूसरा नाशक नहीं है, तो भी अपनेसे ही अपना नाश करेगा, अन्यथा उक्त स्वभावकी ही अनुपपत्ति हो जायगी; अतः मृदादिका नाश दुर्निरूप है, इसलिए कार्यत्व भी दुर्निरूप ही है, अतएव पिण्डादिकी तरह मृदादि कार्य होनेसे वे घटादिके कारण नहीं हो सकते, यह आशङ्का अयुक्त है, कारण कि जैसे पिण्डादिका नाश प्रत्यक्षसिद्ध है, वैसे मृत्तिकाका नाश प्रत्यक्षसिद्ध नहीं है, इसलिए अन्वय-व्यतिरेकसे मृदादि ही घटादिके कारण हैं, तत्पूर्ववर्ती पिण्डादि नहीं। घटकी स्थितिदशामें पिण्डकी अनुवृत्ति नहीं है, किन्तु मृत्तिकाकी अनुवृत्ति है, इसलिए वही कारण है ॥ ४५ ॥

पिण्डे घटे कपालादौ याऽनुवृत्ता विभाति सा ।
मृदेव सर्वहेतुः स्यात्कार्याः पिण्डादयोऽखिलाः ॥ ४६ ॥
विरुद्धानेककार्याणां युगपज्जन्म नेष्यते ।
एकस्मात्कारणात्तेन पिण्डादेः क्रमभाविता ॥ ४७ ॥
पिण्डाद्यखिलकार्येण विना मृत्कापि नेष्यते ।
अतोऽसती मृदिति चेन्न मानेनोपलम्भनात् ॥ ४८ ॥

'पिण्डे घटे' इत्यादि । पिण्ड, कपाल, घट, तथा आदिपदसे ग्राह्य चूर्ण और शर्कर आदि मृत्तिकाके विकारोंमें मृत्तिकाकी अनुवृत्ति है। एवं सबमें 'मृद् घटः' 'मृत्तिका चूर्णम्' इत्यादि व्यवहार द्वारा मृत्तिकाका भान होता है, अतः मृत्तिका ही घटकी कारण है । एवकारका व्यावर्त्य पिण्डादि है। सब विकार कार्य ही हैं, घटके कारण नहीं । पिण्डावस्थामें व्यापार होनेसे पिण्ड भी नष्ट हो जाता है, उस अवस्थामें अनुवृत्त मृत्तिका ही कारण है । ॥४६॥

यदि मृत्तिका ही घटकी कारण है, तो पिण्डावस्थामें भी मृत्तिका है ही, फिर पिण्डके रहनेपर भी घट क्यों नहीं होता ? इसपर कहते हैं—'विरुद्धा०' इत्यादि ।

विरुद्ध पिण्ड, कपाल, घट, शर्करा, चूर्ण इत्यादि अनेक कार्य एक ही समयमें एक ही कारणसे नहीं हो सकते, इसलिए मृत्तिकाकार्य पिण्ड जबतक रहेगा तबतक कपालादि विकारान्तरकी उत्पत्ति नहीं हो सकती, इसलिए पिण्डादि कार्य क्रमिक होते हैं, एक समयमें नहीं ॥४७॥

यहांपर यह शङ्का होती है कि पिण्डकी सद्भावदशामें पिण्डसे अतिरिक्त मृत्तिका है नहीं, इसलिए उस अवस्थामें मृत्तिका अनुवृत्त है, अतः वही कारण है, इत्यादि कहना निराधार है, क्योंकि पिण्डावस्थानापन्न मृत्तिका उस समयमें किसी प्रमाणसे सिद्ध नहीं होती, इसे कहते हैं—'पिण्डाद्यखिल०' इत्यादिसे ।

पिण्ड, कपाल आदि निखिल विकारके बिना सर्वथा विकारानापन्न मृत्तिका तो कहीं भी देखी नहीं जाती है, जहां देखिए किसी विकारके रूपमें ही दिखलाई देती है, इसलिए स्वविकारानापन्न मृत्तिका है नहीं, विकारापन्न मृत्तिका कारण ही नहीं है, यह आप स्वयं कहते हैं, तो मृत्तिका ही घटकी कारण है, यह कैसे सिद्ध हो सकता है ?

अप्ताधारणरूपेषु व्यावृत्तेष्वितरेतरम् ।
बहुष्वेकं यदा भाति प्रत्यक्षं कारणं तु तत् ॥ ४९ ॥

पिण्डादि अवस्थामें मृत्तिका यदि न होती, तो 'मृद् घटः' यह प्रतीति कैसे होती ? यह प्रतीति मृत्तिका और घट—इन दोनोंका अवगाहन करती है, यह प्रतीति न आहार्य और न भ्रम ही है, क्योंकि उत्तर कालमें बाध नहीं देखते ।

शङ्का—'मृद् घटः' इत्यादि प्रतीति धर्मीके एकत्वमें प्रमाण है, मृत्तिकाकी अनुवृत्तिमें प्रमाण नहीं है, इसलिए पिण्डावस्थामें मृत्तिकाकी अनुवृत्ति सिद्ध नहीं हो सकती ।

उत्तर—'घटः, मृद् घटः' इन दोनों प्रतीतियोंमें भेद है, यह तो सबके अनुभवसे सिद्ध है । विषयभेदके बिना प्रतीतिभेद होता नहीं, इसलिए विषयभेद मानना आवश्यक है । यदि घटकी अवस्थामें मृत्तिका न होती, तो मृत्तिकाका आलम्बन करनेवाली प्रतीति कैसे होती ? और प्रत्येक विकारोंमें मृत्तिकाकी अनुवृत्ति देखते हैं, विकारोंकी नहीं । अतः 'येषु व्यावर्तमानेषु यदनुवर्तते, तत् ततो भिन्नम्, यथा कुसुमेभ्यः सूत्रम्' अर्थात् जिनके व्यावृत्त होनेपर भी जो अनुवृत्त होता है वह उनसे भिन्न होता है, जैसे फूलोंसे सूत । पिण्डादि विकारोंकी परस्पर व्यावृत्ति होनेपर भी मृत्तिका सब विकारोंमें अनुवृत्त है, इसलिए पिण्डादि विकारोंसे मृत्तिका तदनुस्यूत और भिन्न है, इस अनुमानप्रमाणसे मृत्तिका तत्-तत् विकारावस्थामें उपादान कारण अवश्य है, यह माना जाता है, 'मृद् घटः' यह प्रतीति जैसे घटमें प्रमाण है, वैसे ही मृत्तिकामें भी प्रमाण है । यदि विषयके बिना प्रतीति मानोगे, तो घटमें भी वह प्रमाण नहीं हो सकेगी, क्योंकि वहां भी कह सकते हैं कि यह भी प्रतीति विषयके बिना ही है, इस तरह सब जगह अनाश्वास ही हो जायगा ॥४८॥

'असाधारण०' इत्यादि । पिण्ड, कपाल आदि असाधारणस्वरूप परस्पर व्यावृत हैं, क्योंकि पिण्डावस्थामें कपाल नहीं है और कपालावस्थामें पिण्ड नहीं है, परन्तु मृत्तिकाकी दोनों अवस्थाओंमें अनुवृत्ति होती है, एवं चूर्ण, शर्करा आदि अवस्थाओंमें मृत्तिकाकी अनुवृत्ति है, अतः उक्त न्यायसे कपाल आदि अवस्थाओंसे अतिरिक्त तथा अनेकोंमें अनुवृत्त मृत्तिका प्रत्यक्षसे सिद्ध है । वही घटादि कार्यकी कारण है । पिण्ड आदिकी उत्तरोत्तर अवस्थाओंमें अनुवृत्ति न होनेसे वे मृत्तिकाके कार्य ही हैं ।

शङ्का—मृत्तिकाकी उत्तरोत्तर पिण्डादि अवस्थाओंमें होनेवाली प्रतीति भ्रम है। वस्तुतः मृत्तिकाका अन्वय नहीं है; किन्तु सादृश्यसे उत्तरोत्तरमें वैसी प्रतीति होती है जैसे कि ज्वालामें ऐक्यप्रत्यक्ष होता है।

समाधान—नहीं, भ्रम नहीं है, पिण्डावस्थामें जो अवयव हैं, वे ही घट आदिमें प्रतीत होते हैं। अन्य अवयवोंकी प्रतीति होनेपर भ्रम कह सकते, पर ऐसा है नहीं। अतएव क्षणिकत्वका अनुमान आभास है, जैसे 'उष्णो वह्निः' इस प्रकार त्वगिन्द्रियके प्रत्यक्षसे 'वह्निः अनुष्णः, कृतकत्वात्, घटवत्', अर्थात् आग गरम नहीं है, क्योंकि वह कार्य है, घटके समान, इस कृतकत्वलिङ्गक अनुमानका बाध होता है, वैसे ही सत्त्व हेतुसे किये गये क्षणिकत्वके अनुमानका भी प्रत्यभिज्ञारूप प्रमाणसे बाध होता है, अतः उक्त अनुमान प्रमाण नहीं है।

शङ्का—प्रत्यक्षसे एक मृत्तिका ही कारण प्रतीत होती है, और क्षणिकत्वके अनुमानसे अवस्थायी कारणत्व प्राप्त होता है, ये दोनों अव्यभिचारी होनेसे प्रमाण हैं। वस्तु उभयात्मक हो नहीं सकती, इसलिए विरुद्ध है और विरुद्धाव्यभिचारित्वसे यह निर्णय कठिन है कि प्रत्यक्षसे अनुमानका बाध करना अथवा अनुमानसे प्रत्यक्षका बाध करना उचित है। इस परिस्थितिमें दोमेंसे एकका बाध तो आवश्यक है। पर एकमें दोषके दर्शनके बिना अथवा प्राबल्यनियामक धर्मदर्शनके बिना कौन बाध्य है, यह निश्चय नहीं हो सकता।

समाधान—प्रकृतमें विरुद्धाव्यभिचारित्व नहीं है, किन्तु विरुद्धव्यभिचारित्व ही प्रतीत होता है, कारण कि प्रत्यक्ष अनुमानादिका उपजीव्य है। प्रत्यक्षके बिना अनुमानादि हो ही नहीं सकते, क्योंकि व्याप्त्यादिमें हेतु प्रत्यक्ष है। और प्रत्यक्षमें अनुमानादि अपेक्षित नहीं है, इसलिए 'उपजीव्यविरोधस्य अन्याय्यत्वम्' इस न्यायसे प्रत्यक्ष प्रबल है, अतः तद्विरुद्ध क्षणिकत्वका अनुमान ही बाध्य है।

शङ्का—उपजीव्य होनेसे प्रत्यक्ष भले ही प्रबल हो, किन्तु प्रत्यभिज्ञा तो उपजीव्य नहीं है, अतः प्रत्यभिज्ञा और क्षणिकत्वानुमान—ये दोनों तुल्यबल हैं, इसलिए प्रकृतमें विरुद्धाव्यभिचारित्व स्पष्ट है।

समाधान—तुल्यबलोंका ही विरुद्धाव्यभिचारित्व होता है। लोकमें भी सिंह और शृगालका विरुद्धाव्यभिचारित्व नहीं देखा गया है। प्रत्यभिज्ञा यद्यपि क्षणिकत्वके अनुमानकी उपजीव्य नहीं है, किन्तु प्रत्यक्ष ही उपजीव्य है,

तथापि प्रत्यक्षजातीय ही प्रत्यभिज्ञा है। प्रत्यभिज्ञामें भी न्यायमतसे प्रत्यक्षत्व है, इसलिए उपजीव्यजातीय प्रत्यभिज्ञासे क्षणिकत्वानुमान दुर्बल है। समानबलशीलोंका विरुद्धव्यभिचारित्व होता है, प्रबल या दुर्बलोंका नहीं। लोकमें भी यह प्रसिद्ध है कि सिंह और शृगालकी विरुद्धव्यभिचारिता नहीं होती, क्योंकि शृगालकी अपेक्षा सिंह अधिक बलवान् होता है और क्षणिकत्वानुमानसे यदि विश्वमात्रको क्षणिक कहते हो, तो प्रत्यभिज्ञा ही असंभव है, क्योंकि आश्रय और विषयके एक होनेपर ही प्रत्यभिज्ञाका होना संभव है, कारण कि विषयभेद तथा आश्रयभेद होनेपर प्रत्यभिज्ञा नहीं होती। घटको देवदत्तने देखा और पटको मैत्रने देखा ऐसी अवस्थामें दोनों प्रत्यभिज्ञा नहीं कर सकते।

अच्छा तो उक्त अनुमानसे विश्व तो क्षणिक है, फिर भी समानसन्तानैक्य मानकर प्रत्यभिज्ञा हो सकती है, जैसे घटसमानसन्तानमें घटजातीय ही रहता है एवं देवदत्तात्मसन्तानमें देवदत्तात्मा ही रहता है। इस नियमके अनुसार समानसन्तानान्तःपाती अन्य आत्मा द्वारा दृष्ट समानसन्तानान्तःपाती विषयान्तरकी प्रत्यभिज्ञा बन सकती है। अन्य दृष्टका अन्य स्मरण नहीं कर सकता, इत्यादि नियम भिन्न सन्तानके विषयमें लागू है, यह भी कहना ठीक नहीं है, कारण कि सन्तान सन्तानीसे अतिरिक्त है या नहीं? प्रथम पक्षमें वह भी क्षणिक है, या स्थिर? प्रथम पक्षमें सन्तानैक्य कहना असंगत ही है। द्वितीय पक्षमें सन्तानैक्यको स्थिर माननेसे विश्वमिथ्यात्वसाधक हेतुके व्यभिचारी होनेसे उक्तानुमान ही असंगत होगा। प्रथमके द्वितीय पक्षमें सन्तानी क्षणिक है, अतः तदतिरिक्त सन्तान ही जब असिद्ध है, तब तदैक्यसे प्रत्यभिज्ञाका समर्थन करना बालोक्तिमात्र है, अतः प्रत्यभिज्ञासे घटादि पदार्थमें स्थायित्व ही सिद्ध होता है।

शङ्का—प्रत्यभिज्ञा स्वार्थस्थैर्यमें स्वयं प्रमाण नहीं है, अपि तु बुद्ध्यन्तरके संवादसे बुद्धिको स्वार्थमें प्रमाण बौद्ध मानते हैं, प्रकृतमें बुद्ध्यन्तरसंवाद है नहीं, इसलिए केवल प्रत्यभिज्ञाके बलसे स्थिर पदार्थ सिद्ध नहीं हो सकता।

समाधान—तब तो क्षणिकत्वबुद्धि भी क्षणिकत्वरूप स्वार्थमें प्रमाण नहीं होगी और उक्त अर्थमें प्रमाणान्तरसंवाद है नहीं, इसलिए क्षणिकत्व भी सिद्ध नहीं हो सकता। अन्य बुद्धिकी अपेक्षा माननेसे अनवस्था होगी, अतः कोई भी बुद्धि

कारणस्याऽस्तितां तस्मात्सिद्धा कार्योदयात्पुरा ।
कार्यस्याऽप्युदयात्पूर्वं यथाऽस्तित्वं तथोच्यते ॥ ५० ॥

स्वार्थमें प्रमाण न होगी। स्वार्थमें संवादके लिए अन्य बुद्धिकी अपेक्षा होती ही रहेगी।

और यह भी प्रश्न होता है कि 'इदम्' और 'क्षणिकम्' ये दोनों बुद्धियां एकाश्रय हैं या भिन्नाश्रय ? प्रथम पक्षमें क्षणिकत्वकी सिद्धि हो नहीं सकती, क्योंकि उक्त दोनों बुद्धियाँ भिन्न भिन्न क्षणवृत्ति होनेसे एक आश्रयमें नहीं हो सकतीं। आश्रय आत्मा भी आपके मतमें क्षणिक ही है, दो क्षणमें एक आश्रयकी स्थिति ही नहीं हो सकती। यदि दो क्षणमें आश्रय मानते हो, तो अपसिद्धान्त और क्षणिकत्वसाधक हेतु व्यभिचारी होगा। द्वितीय पक्षमें क्षणिकत्वविशिष्ट अर्थका ज्ञान किसीको भी नहीं होगा, इत्यादि बौद्धमतमें दोष संक्षेपसे कहा गया। इस विषयमें विशेष जिज्ञासाके होनेपर आकरग्रन्थोंको देखना चाहिए ॥ ४९ ॥

'कारणस्याऽस्तिता' इत्यादि। उत्पत्तिसे पूर्व कारण और कार्य दोनोंकी सत्ता है; यह प्रतिज्ञा कर कारणकी सिद्धिका अनुमानसे उपपादन करनेके अनन्तर कार्यकी सत्ता सिद्ध होती है, यह इस श्लोकसे कहते हैं अर्थात् कार्यकी भी सत्ता उत्पत्तिसे पहले है, इसका उपपादन करते हैं।

शङ्का—उत्पत्तिसे पूर्व कार्यकी सत्ता किस प्रमाणसे सिद्ध होती है।

समाधान—अनुमानसे। अनुमान इस प्रकार है—विमतं प्रागभिव्यक्तेः सत्, अभिव्यक्तिविषयत्वात्, तमोऽन्तःस्थ घटवत्, उत्पत्तिसे पूर्व कार्य अपने कारणमें स्थित है; क्योंकि कारणसे ही कार्यकी अभिव्यक्ति होती है। यह सब जगह देखा गया है कि जो अभिव्यक्त होता है, सो अभिव्यक्तिसे पूर्व रहता है, जैसे गौमें पय और तिलमें तेल पहले रहता है, अतः कारणव्यापारके अनन्तर उनसे अभिव्यक्त होता है। जिनमें जो नहीं रहते उनसे उनकी अभिव्यक्ति कभी और किसी भी व्यापारसे नहीं होती—जैसे बैलसे दूध, बालूसे तेल, कारण कि उनमें वे पदार्थ नहीं हैं। कारणसे कार्यकी अभिव्यक्ति होती है, इसलिए उत्पत्तिसे पूर्व कार्य है, अन्धकारसे आवृत घटकी उपलब्धि प्रदीपानयनसे पूर्व नहीं होती, प्रदीप ले आनेसे घटकी उपलब्धि होती है, इसलिए यह माना जाता है कि अभिव्यक्तिसे पूर्व अभिव्यज्यमानकी सत्ता रहती है ॥५०॥

सत्त्वपूर्वं जगत्कार्यं तमोऽन्तःस्थघटादिवत् ।
अभिव्यक्तत्वधर्मित्वादन्यथा स्यान्नृशृङ्गवत् ॥ ५१ ॥

'सत्त्वपूर्वम्' इत्यादि। घट आदि सब कार्य सत्त्वपूर्वक हैं, क्योंकि वे अभिव्यक्तत्वके धर्मी हैं, तमसे आवृत घटकी तरह। यहाँ वार्तिकमें—'अभिव्यक्तिधर्मित्वात्' और वार्तिकसारमें 'अभिव्यक्तत्वधर्मित्वात्' ऐसा पाठ है। वार्तिकपाठके अनुसार अनुमानप्रयोग पूर्वश्लोकमें दिखला चुके हैं, प्रकृत पाठके अनुसार भी वही प्रयोग होगा; क्योंकि पाठमें शब्दमात्रका कुछ भेद है, अर्थ एक ही है; क्योंकि विषयतासंबन्धसे अभिव्यक्तिका धर्मी कार्य ही है और अभिव्यक्तत्व धर्मका भी धर्मी कार्य ही है; इसलिए अर्थमें कुछ भेद नहीं है। अथवा 'अभिव्यक्तिः सत्त्वपूर्विका, अभिव्यक्तित्वात्, आत्मवत्, व्यतिरेके नृशृङ्गवत्' अभिव्यक्ति सत्की ही होती है, असत्की नहीं। यदि उत्पत्तिसे पूर्व आकाशपुष्पकी तरह घट आदि कार्य असत् होते; तो कभी भी घट आदिकी उपलब्धि नहीं होती। पर व्यापारके अनन्तर घटकी अभिव्यक्ति होती है; अतः घट उत्पत्तिसे पूर्व भी अपने कारणमें है, यह ज्ञात होता है। नरशृङ्गादि अत्यन्त असत् हैं, इसलिए उनकी प्रत्यक्षात्मक अभिव्यक्ति नहीं होती। यहाँ अभिव्यक्तिशब्दका प्रत्यक्षात्मक अभिव्यक्तिमें तात्पर्य है; अन्यथा 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' इस योगसूत्रके अनुसार विकल्पात्मक अभिव्यक्ति खपुष्पकी भी होती है; इसलिए व्यतिरेकी दृष्टान्तके तात्पर्यसे किया गया नरशृङ्ग आदिका उपादान असङ्गत हो जायगा।

शङ्का—नरशृङ्गका अपरोक्षभान नहीं होता; इसमें असत्त्व कारण नहीं है, किन्तु अपरोक्षावभासक सामग्रीका विरह ही कारण है अर्थात् उसकी अनभिव्यक्तिमें सामग्रीका अभाव प्रयोजक है; असत्त्व नहीं।

समाधान—यदि कार्यको भी नरशृङ्गके समान असत् मानते हो, तो प्रकृतमें भी उक्त सामग्रीका अभाव तुल्य ही है, क्योंकि असत्की उत्पत्ति तो होगी नहीं, अन्यथा नरशृङ्ग आदिकी भी उत्पत्तिका प्रसङ्ग हो जायगा, अतः असत्की उत्पत्तिकी सामग्री नहीं होती, यह मानना आवश्यक है; इसलिए सामग्रीका अभाव तुल्य ही है ॥५१॥

कारणव्यापारके अनन्तर कार्यकी स्पष्ट अभिव्यक्ति होती है; अतः उत्पत्तिसे पूर्व भी कार्य सत् ही है, असत् नहीं; नृशृङ्गकी अनभिव्यक्ति

सत्यामपि हि सामग्र्यां वन्ध्यापुत्रो ह्यसत्त्वतः ।
अभिव्यक्त्यालम्बनत्वं न कदाचित्प्रपद्यते ॥ ५२ ॥
सदेव चेत् सदा कार्यं घटः पिण्डकपालयोः ।
कालेऽपि चोपलभ्येतेत्येतच्चोद्यं न युज्यते ॥ ५३ ॥

असत्त्वप्रयुक्त नहीं होती, किन्तु सामग्रीविरहप्रयुक्त होती है; इस शङ्काका निराकरण करते हैं—'सत्यामपि' इत्यादिसे ।

उक्त शङ्का ठीक नहीं है, कारण कि आलोक आदि सामग्रीके रहनेपर भी घट आदिके सदृश वन्ध्यापुत्रादिकी उपलब्धि नहीं होती, इसलिए असत्त्व ही अनुपलब्धिमें प्रयोजक है, सामग्रीविरह नहीं, यह निश्चय होता है। वस्तुतः वन्ध्यापुत्र आदि अत्यन्त असत् हैं और कार्याभाव अत्यन्तासत् नहीं है, क्योंकि कार्याभावकी उपलब्धि होती है ॥ ५२ ॥

यदि प्रकृत अनुमान द्वारा उत्पत्तिसे पूर्व कालमें एवं नाशसे उत्तर कालमें घट आदिकी सत्ता मानते हैं, तो सदा घटादिकी उपलब्धि होनी चाहिए, यह आशङ्का करते हैं—'सदेव चेत् सदा' इत्यादिसे ।

यदि वर्तमान, अतीत और अनागत घट सदा सद्रूप है, तो वर्तमान कालमें जैसे घटकी उपलब्धि होती है; वैसे ही अतीत आदि कालमें भी घटकी उपलब्धि होनी चाहिए, परन्तु उस कालमें उपलब्धि नहीं होती, इसलिए अनुपलब्धि ही अतीत आदि कालमें घट आदिकी सत्ताकी साधक अनुमितिकी प्रतिबन्धक है। पिण्ड और कपालका उपादान अतीत और अनागतके तात्पर्य्यसे है। पिण्डमें अनागत भावी घट रहता है, कपालमें अतीत घट रहता है, न्यायमतसे घट-प्रागभावका अधिकरण पिण्ड है और उसके ध्वंसका अधिकरण कपाल है। कार्यके समवायी कारणमें तद्ध्वंसप्रागभावकी स्थिति मानी जाती है ॥५३॥

न्यायमतमें सर्वदा उपलब्धिकी आशङ्का नहीं हो सकती, क्योंकि उस कालमें घटका असत्त्व (अभाव) है, वर्तमान कालमें ही घटकी सत्ता है, इसलिए उसी कालमें घटका प्रत्यक्ष होता है। वेदान्तमतमें सदा घटकी उपलब्धिकी शङ्का होती है, क्योंकि उस मतमें कार्यका प्रागभाव और ध्वंस कार्यकी सूक्ष्मावस्था ही हैं; तदतिरिक्त नहीं। उपलम्भक सामग्रीका अभाव है, इसलिए उसकी सदा उपलब्धि नहीं होती,

विद्यमानत्वमात्रेण नाऽभिव्यक्तिर्भवेद्यतः।
सद्वस्त्वेवाऽनभिव्यक्तं तत्सामग्र्यां च लक्ष्यते ॥ ५४ ॥

यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि घटकी उत्पत्तिकी सामग्री ही उसकी उपलम्भकसामग्री है, अतः सामग्रीसद्भावकालमें घटकी उपलब्धिका प्रसंग हो सकता है; यह आक्षेप युक्त नहीं है, यह कहते हैं—'विद्यमानत्वमात्रेण' इत्यादिसे।

वस्तुके विद्यमानत्वमात्रसे अभिव्यक्ति नहीं होती, क्योंकि विद्यमानतादशामें भी अभिव्यञ्जक सामग्रीके अभावसे उसका उपलम्भ नहीं होता और सामग्रीके रहनेपर उपलम्भ होता है। अभिप्राय यह है कि केवल विद्यमानत्वको उपलब्धिका प्रयोजक मानते हो या सामग्रीकी सत्ताको? प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि जैसे जलाहरण आदि कार्य अनागत अवस्थामें विद्यमान घटसे नहीं होते, वैसे ही घटकी अभिव्यक्ति भी विद्यमानत्वमात्रसे नहीं होती, जिससे कि अनागत कालमें विद्यमानकी उपलब्धिकी आपत्ति हो। द्वितीय पक्षमें अभिव्यक्ति-सामग्रीकी सत्ता अनागत आदि अवस्थामें है नहीं, इसलिए उसकी अभिव्यक्ति नहीं होती। वस्तुतः कार्यमात्र दो प्रकारके होते हैं—एक अभिव्यक्त और दूसरे अनभिव्यक्त। प्रथम पक्षमें अभिव्यक्तिप्रयोजक सामग्रीका अस्तित्व उसकी अभिव्यक्तिका साधन माना जाता है, अतः घट आदि कार्यकी उत्पत्तिके अनन्तर आलोक आदिसे सहकृत चक्षुरादिका संबन्ध जब घटके साथ होता है, तब घट आदिकी अभिव्यक्ति होती है, अन्यथा नहीं।

शङ्का—व्यक्त घट आदिमें जैसे उक्त सामग्री है, वैसे ही अनागत घट आदि यदि विद्यमान ही हैं, तो उनके साथ भी इन्द्रियसन्निकर्ष आदि उपलम्भकसामग्री क्यों नहीं होती?

समाधान—अभिव्यक्त घट उद्भूत रूप आदि गुणोंसे विशिष्ट तथा अनावृत है और अतीतादि घट न तो उक्त गुणोंसे विशिष्ट ही है और न अनावृत ही है। कपालादिसे पिण्ड आवृत है, अतएव उसके साथ इन्द्रियसन्निकर्ष आदि संबन्ध नहीं हो सकता, इसलिए विद्यमान होनेपर भी उसकी सदा उपलब्धि नहीं होती। यदि कहो कि विद्यमानतादशामें अभिव्यक्तिसामग्री नियमसे रहती है; अदृष्टावस्थामें भी अभिव्यक्त घट रहता है; अतएव अभिव्यक्तिसाधन ही तदुपलम्भक सामग्री है, तो यह कहना भी असंगत है, क्योंकि उपलब्धिसाधन सामग्रीके विरहकालमें अभिव्यक्त तथा वर्तमान घटादि अनुपलभ्यमान ही रहते हैं।

यदि सत् नियमसे व्यज्यमान ही रहते हैं, यह नियम मानियेगा, तो ज्ञान तो न्यायमतसे क्षणिक है, अतः विषयमें—घटादिमें—भी क्षणिकत्वकी आपत्ति होगी और घटादि वस्तु अक्षणिक है, यह सिद्धान्त ही असङ्गत हो जायगा। इस विषयमें योगाचारका कहना है कि विषय भी क्षणिक है, स्थायी नहीं।

अच्छा तो योगाचारके मतकी भी समीक्षा कर लेनी चाहिए। यदि ज्ञान और विषय—ये दोनों क्षणिक हैं और समान समयमें ही प्रतीत होते हैं, तो दो पदार्थ माननेकी आवश्यकता नहीं है, क्योंकि ज्ञानका ज्ञेयमें अथवा ज्ञेयका ज्ञानमें अन्तर्भाव करना चाहिए। यदि ज्ञानका ज्ञेयमें अन्तर्भाव करते हो, तो प्रमाण और प्रमेयका भेद नहीं होगा, क्योंकि प्रमाणज्ञानके प्रमेयमें अन्तर्गत होनेसे प्रमेयमात्र ही अवशिष्ट रहा; कोट्यन्तर नहीं, ऐसी परिस्थितिमें प्रमाणसे प्रमेयकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि विषयविषयिभाव भेदमें होता है; अभेदमें नहीं। प्रमाण यदि प्रमेयात्मक हुआ; तो प्रमेयकी भी सिद्धि नहीं हो सकती; क्योंकि प्रमाणका विषय ही प्रमेय कहलाता है। यदि प्रमाण विषयी ही नहीं है, तो तद्विषय प्रमेय कैसे होगा? एवं विषयका ज्ञानमें अन्तर्भाव माननेपर भी यही दोष है। मेय यदि मानसे अभिन्न है, तो भी पूर्ववत् भेद तो सिद्ध होगा नहीं, अतएव भेदनिबन्धन प्रमाणप्रमेयभाव ही लुप्त हो जायगा तथा प्रमेयकी असिद्धिसे पूर्ववत् प्रमाणकी भी असिद्धि होगी।

यदि प्रमेय नहीं है, तो उसका करण प्रमाण कैसे होगा? विषयके बिना विषयी नहीं माना जा सकता, अतएव सप्तम रसका व्यञ्जक प्रमाण नहीं होता, इस प्रणालीसे प्रमाण और प्रमेयकी असिद्धि द्वारा शून्यतामें अन्ततः पर्यवसान होगा, इसलिए विज्ञानवाद माननीय नहीं है।

शङ्का—अच्छा तो स्थायिवादमें भी कार्यकी उत्पत्तिसे पूर्व कार्यकी अनुपलब्धि सबके अनुभवसे सिद्ध है, इसमें किसीको विवाद नहीं है। विवाद केवल अनुपलब्धिके प्रयोजकांशमें है, सो भी विचारणीय है। अनुपलब्धिका प्रयोजक प्राक्कालिक असत्त्व है या सामग्रीका अभाव? दोमें से एक पक्षके निश्चयके बिना संशय निवृत्त नहीं हो सकता और संशयके रहनेपर कार्यकी प्राक्कालिक सत्ता भी सिद्ध नहीं हो सकती।

समाधान—ठीक है, कार्यकी अनुपलब्धिका प्रयोजक सामग्रीका अभाव ही है,

असत्त्व नहीं, अन्यथा कार्यकी तरह कारणकी भी सत्ता सिद्ध नहीं होगी। कारणकी सत्ता श्रुति, अनुमान आदि प्रमाण द्वारा पहले सिद्ध की जा चुकी है।

शङ्का—कार्यसत्ताकी सिद्धिसे कारणसत्ताकी सिद्धि क्यों नहीं होगी?

समाधान—कार्य और कारण, पिता और पुत्रादिके सदृश, परस्पर सापेक्ष हैं, यह लोकप्रसिद्ध है। यदि कार्य है नहीं, तो उसका कारण कौन और कैसे हो सकता है? सप्तम रसके न रहनेसे ही उसकी अभिव्यक्तिकी करण अन्य इन्द्रिय नहीं मानी जाती; अतः कार्य और कारणके विषयमें भी यही माना जायगा अर्थात् इन दोनोंमें एकके सिद्ध न होनेसे दूसरेकी भी सिद्धि नहीं हो सकती। उक्त प्रमाणोंसे कारणकी सिद्धिका समर्थन कर चुके हैं, इसलिए उत्पत्तिसे पूर्वमें भी कार्यकी सत्ता मानना आवश्यक है।

शङ्का—कार्यके अभावसे कारणका अभाव क्यों होगा? क्योंकि कारण—समवायी—मृत्तिका, असमवायी—उसके अवयवोंका संयोग और निमित्त—दण्ड, कुलाल आदि ये तीनों कारण—स्वरूपसे उपलब्धिगोचर होते हैं; अतएव सिद्ध ही हैं, असिद्ध कैसे होंगे?

समाधान—ये तीनों व्यापारविशिष्ट होकर कारण होते हैं अथवा स्वसत्तामात्रसे? दोनों तरह वे कार्यके कारण नहीं हो सकते और अन्त्य पक्षमें उत्पत्तिके समयमें वे स्थिति और लयके भी कारण हैं, इसलिए उत्पत्ति, स्थिति और लय—ये तीनों कार्य एक ही समयमें होने चाहिएँ एवं स्थितिकालमें तथा लयकालमें तीनोंको रहना चाहिए। तीनों कार्योंके कारण तीनों समयमें हैं, उत्पत्तिके कारण मिट्टी, दण्ड, कुलाल आदि हैं। मृत्तिकामें घटकी उत्पत्ति होती है, इसीमें घटकी स्थिति रहती है। अनियत देशप्रसक्तिके निराकरणके लिए समवायी कारण मानते हैं तथा मृत्तिकामें ही घटका लय होता है, क्योंकि समवायी कारणमें प्रध्वंस रहता है, यह सिद्धान्त नैयायिकोंका ही है, अतः तीनोंकी कारण मृत्तिका स्फुट ही है। दण्ड जैसे उत्पत्तिमें निमित्त कारण है, वैसे ही नाशमें भी निमित्त कारण है। दण्डसे घट फोड़ा जा सकता है, कुलाल भी फोड़ सकता है; तथा स्थितिमें भी कुलाल, दण्ड आदि कारण हो सकते हैं, चेतन तो तीनोंमें कारण होता है।

यद्यपि इन तीनों कार्योंमें—इन कारणोंका व्यापार पृथक्-पृथक् है; तथापि स्वसत्तामात्रसे कारण है, यह पक्ष मानकर यह दोष होता है और सत्तामात्रसे ये तीनों कारण हैं, यह माननेसे सत्ता सब जगह है, अतः सब जगह कार्यकी

अविज्ञातो ज्ञातुमिष्टो ज्ञायमानोऽथ विस्मृतः ।
स्मर्यते स्मृत इत्येवं सन्नेवं बहुधोच्यते ॥ ५५ ॥
लोके सामग्र्यभावाद्वा कुड्याद्यावृतितोऽथवा ।
सन् घटोऽपि न दृश्येत पिण्डस्थो नेक्ष्यते कुतः ॥ ५६ ॥

उत्पत्ति हो जायगी, यह भी दोष है। यह दोष हो, परन्तु फिर भी कार्यकारणभाव तो सिद्ध होता ही है, इस प्रकार कार्यकारणभाव माननेसे घटार्थी पुरुषकी नियमसे मृत्तिकाके आनयनमें प्रवृत्ति नहीं होगी। उक्त कार्यार्थीकी मृदादि कारणमें नियमसे प्रवृत्ति होती है; अतः सत्तामात्रसे कारण कहना ठीक नहीं है और समवायी आदि तीन ही कार्यके कारण हैं, यह नियम भी असंगत होता है। सत्ता तो सबमें समान ही है, फिर ये ही क्यों कारण हैं ? सत्तासे समान तो अन्य भी हैं। प्रथम कल्पमें यदि तीनों कारण व्यापारविशिष्ट हो मिल कर कार्य करते हैं, तो व्यापारविशिष्टत्व भी कार्य है अथवा अकार्य है ? प्रथम पक्षमें यह भी कारणत्रयकी अपेक्षा करेगा, अन्यथा कारणत्रयके बिना भी कार्यापत्ति होगी। इस प्रणालीसे वह भी कार्य होगा, तो फिर अन्यकी अपेक्षा अवश्य होगी इस प्रकार अनवस्था होगी; प्रथम पक्षमें कारण सदातन है, अतः सदा कार्यकी आपत्ति होगी। अतः उत्पत्तिसे पूर्व घट अपने कारणमें है और यह नियम नहीं है कि जो रहती है, वह उपलब्ध ही होता है। पृथ्वीके नीचे जल अवश्य रहता है, पर बिना खोदे उपलब्ध नहीं होता। प्रमाण केवल वस्तुके ज्ञानका जनक है, वस्तुसत्त्वका साधक नहीं, वस्तु स्वयं ही सत् या असत् होती है ॥५४॥

उक्त प्रकारसे सत्त्वसाधक प्रमाणको बतलाकर व्यवहारसे भी यही सिद्ध होता है, यह कहते हैं—'अविज्ञातो' इत्यादिसे।

सत्की सतत उपलब्धि होती ही है; यह नियम नहीं है, क्योंकि अविज्ञात, जाननेके लिए इष्ट, ज्ञायमान, विस्मृत, स्मर्यते, स्मृत, इस प्रकार सद् अर्थ भी अनेक प्रकारसे व्यवहृत होते हैं। असन्निहित सत् अर्थ अविज्ञात और ज्ञानेच्छाका विषय कहलाता है। प्रायः भावीमें ऐसा व्यवहार होता है। ज्ञायमान—इसका वर्तमान विषयमें तात्पर्य है। स्मर्य्यते, स्मृतः इत्यादि अतीत अवस्थामें विषयकी सत्ताके साधक हैं, इस रीतिसे घटादि उत्पत्तिसे पूर्व तथा नाशके अनन्तर भी सत् ही हैं, असत् नहीं ॥ ५५ ॥

'लोके' इत्यादि। घटादिकी अनुपलब्धि लोकमें दो प्रकारसे होती है—

साक्षात्कारजनक विषयेन्द्रियादिसन्निकर्ष सामग्रीके अभावसे अथवा कुड्यादिके आवरणसे। इन दोनोंके कारण सत्—वर्तमान—घट भी उपलब्ध नहीं होता।

सारांश यह है उत्पन्न घटादिके कुड्यादि और अनुत्पन्नके कारण आवरण होते हैं; इस प्रकार आवरण दो प्रकारके हैं।

शङ्का—वेदान्ती लोग कार्य और कारणका अभेद मानते हैं। यदि कार्यका कारण आवरण होगा, तो घट और कुलालके सदृश कार्यकारणका भी भेद मानना पड़ेगा।

समाधान—मृदादि कारणसे घटादि कार्य व्याप्त हैं; घटादि नाम-रूप मृत्तिकासे तिरोहित रहता है; कार्यका नामरूपतिरोधायक ही कारण कहलाता है। तिरोधायक ही आवरण कहलाता है; अतः कुड्यादिकी तरह उसमें भेद नहीं माना जाता, कुड्यादि उक्त प्रकारसे नामरूपके तिरोधायक नहीं हैं।

शङ्का—कार्य यदि कारणमें है तो कारणसे व्याप्त हो सकता है; पर ऐसा है नहीं, क्योंकि कारण कार्यसे पूर्व क्षणमें रहता है और कार्य उत्तर क्षणमें रहता है, अतः भिन्न क्षणमें रहनेवालोंका आधाराधेयभाव कैसे हो सकता है?

समाधान—मृत्तिकाको घटकी कारण मानकर यदि कहते हो कि घटका कारण पूर्वक्षणमें रहता है, तब तो कारणकी तरह घटादि कार्यकी भी सत्ता पूर्वक्षणमें सिद्ध होगी, क्योंकि कारण और कार्य ये दोनों परस्पर सापेक्ष हैं। यदि कार्य पूर्व-क्षणमें नहीं है, तो कारण भी पूर्व क्षणमें नहीं रह सकता। यदि कारणकी पूर्वक्षणमें सत्ता मानते हो, तो उसमें रहनेवाला कार्य भी पूर्व क्षणमें सिद्ध ही होता है, अतएव यह भी आक्षेप निरस्त हुआ कि कारण पूर्वक्षणमें है और कार्य उत्तर क्षणमें। विभिन्नक्षणवर्तियोंका आधाराधेयभाव नहीं होता। कारण और कार्य दोनों स्थिर हैं, क्षणिक नहीं हैं। पूर्वोत्तर दोनों क्षणोंमें कारण और कार्य ये दोनों हैं, अन्यथा परस्पर असम्बद्धोंका हिम और बिन्ध्यके सदृश कार्य-कारणभाव ही नहीं होगा?

शङ्का—यदि उत्पत्तिसे पहले भी कार्य-कारणमें है, अतः दोनों सत् हैं और कारण कार्यके अभिव्यञ्जक हैं, तो पूर्व क्षणमें कारणसे इतर कुड्यादि तो व्यव-धायक है नहीं, कारणको ही व्यञ्जक कहते हो, तो फिर उस समय घटकी उपलब्धि क्यों नहीं होती? इससे ज्ञात होता है कि उत्पत्तिसे पहले कार्य असत् ही है।

समाधान—पृथुबुध्नोदर स्वाकारविशेषसे घटकी उपलब्धि चाहते हो या सद्रूपसे? प्रथम पक्षमें मृदादि कारणकी पिण्डादि कार्यान्तररूपसे अवस्थिति है

आवृतत्वादिति ब्रूमः पिण्डेनैव तदावृतिः ।
न पिण्डस्थो घटः किन्तु मृन्निष्ठः पिण्डसंवृतः ॥ ५७ ॥

और उसी कार्यान्तरसे घट आवृत है, इसलिए स्वाकारविशेषरूपसे उपलब्ध नहीं होता। द्वितीय पक्षमें सद्रूप कारणसे उसकी उपलब्धि होती ही है ॥५६॥

'आवृतत्वादिति ब्रूमः'—इत्यादिसे ।

प्रश्न—यदि उत्पत्तिसे पूर्व घट है, तो वह उपलब्ध क्यों नहीं होता ?

उत्तर—पिण्डसे आवृत है ।

प्रश्न—पिण्ड तो घटका कारण होनेसे व्यञ्जक है, वह तिरोधायक कैसे ?

उत्तर—पिण्ड घटका कारण नहीं है, किन्तु मृत्तिका कारण है। जो कार्यमें अनुवृत्त रहता है, वही कारण होता है। घटमें मृत्तिकाकी अनुवृत्ति है, पिण्डकी नहीं। इसलिए मृत्तिकामें रहनेवाले घटका पिण्डसे आवरण होता है। सारांश यह है कि सामान्याकारसे घटकी उपलब्धि तो इष्ट ही है, विशेषाकारसे घटकी उपलब्धि क्यों नहीं होती ? यह प्रश्न है। यदि कहें कि विशेषाकारसे घट अपने कारणमें नहीं है, इसलिए उसकी उपलब्धि नहीं होती, तो उत्पत्तिसे पूर्व भी विशेषाकारसे घट अपने कारणमें नहीं है और कारणव्यापारके अनन्तर विशेषाकारसे उत्पन्न होता है, ऐसा अङ्गीकार करनेसे असत्‌की उत्पत्ति होती है, यह मानना पड़ेगा। यदि विशेषाकारसे भी घट अपने कारणमें है यह कहें, तो उपलब्ध क्यों नहीं होता ? और कारणव्यापार भी व्यर्थ है, क्योंकि घटकी उत्पत्तिके लिए ही दण्ड, चक्रादिके व्यापारकी अपेक्षा होती है। यदि घट सिद्ध ही है, तो उत्पन्नके लिए जैसे कारणव्यापार नहीं होता, वैसे ही आपके मतसे कभी भी कारणव्यापारकी अपेक्षा न होनी चाहिए।

उत्तर—ठीक है, यद्यपि उत्पत्तिसे पूर्व भी विशेषाकारसे अपने कारणमें घट है पर उपलब्ध नहीं होता, क्योंकि वह पिण्डादि कार्यसे आवृत है। कारणमें अनेक कार्य रहते हैं। एक कार्य दूसरे कार्यका आवरक होता है और जो कार्य वर्तमान रहेगा वह अनागत और अतीत दोनों इतरके कार्योंका तिरोधायक होता है, जैसे मृत्तिकामें घट और पिण्ड दोनों कार्य रहते हैं, किन्तु जबतक पिण्डकी अभिव्यक्ति रहेगी, तबतक अनागत घटकी अभिव्यक्ति नहीं हो सकती, क्योंकि पिण्ड आवरक है एवं घटकी सत्तादशामें यद्यपि अतीत पिण्ड मृत्तिकामें हैं, तथापि

कुम्भदेशाद्भिन्नदेशं कुड्याद्यावरणं भवेत् ।
अभिन्नदेशपिण्डेन कुम्भ आव्रियते कथम् ॥ ५८ ॥

अभिव्यक्त नहीं होता, क्योंकि वह घट कार्यसे आवृत रहता है। इसी प्रकार अन्य कार्योंकी अभिव्यक्ति अन्य कार्यवश नहीं होती।

तम, भित्ति आदि आवरण भिन्न देशमें रहकर घटके आवरक होते हैं, जिस जगह घट रहता है, उससे भिन्न देशमें भित्ति, अन्धकार आदि रहते हैं, वे घटाद्यभिव्यक्तिके तिरोधायक देखे जाते हैं। पिण्ड और कपाल घटके समानदेश-रूप मृत्तिकामें ही हैं, इस कारण उक्त आवरकसे विलक्षण होनेके कारण वे आवरक कैसे हो सकते हैं? ॥ ५७ ॥

'कुम्भदेशा०' इत्यादि। भाव यह है कि पिण्ड आदि घट आदिके आवरक हैं, इसमें कुछ प्रमाण नहीं है, प्रत्युत अनुमानसे पिण्डादिमें घटादि अनावरकत्व ही सिद्ध होता है, जैसे 'पिण्डादि न घटाद्यावरणम्, समानदेशत्वात्, यत् यस्य आवरणं न तत्तेन समानदेशम्, यथा कुड्यादि न तेन समानदेशम्, समानदेशञ्चेदं तस्मान्न तदावरणम्। और असमानदेशमें ही प्रतिबन्धकत्व है, यह नियम भी नहीं है, क्योंकि समानदेश भी क्षीर नीरकी अभिव्यक्तिका प्रतिबन्धक होता है, इसलिए उक्त अनुमान आभास है। और समानदेशत्व कैसा विवक्षित है; क्या एकाश्रयत्व विवक्षित है या एककारणकत्व? प्रथम पक्षमें एकपात्रमें स्थित क्षीर नीरकी अभिव्यक्तिका आवरक होता है; अतः उक्त हेतु विरुद्ध है। द्वितीय पक्षमें घट और कपालकी कारण मृत्तिका ही है; अतः समानकारणक पिण्डसे घटका आवरण कैसे होगा? क्षीर, नीर आदि भिन्नकारणक हैं, इसलिए उनमें आवरणभाव हो सकता है। ठीक है, यहाँपर भी दृष्टि दीजिये; घटादिकी अवस्थामें जो कपाल आदि कार्य हैं, वे आपके कथनके अनुसार घटादिके आवरक नहीं हैं, क्योंकि दोनों कार्योंकी कारण उक्त अवस्थासे विशिष्ट मृत्तिका एक ही है, पर पिण्ड और घटके विषयमें यह बात नहीं है, जिस अवस्थाविशेषसे विशिष्ट मृत्तिका पिण्डकी कारण है, उससे विलक्षण अवस्थाविशेषसे विशिष्ट मृत्तिका घटकी कारण है, अतः अवस्थाविशेषके भेदसे मृत्तिका भी भिन्न होकर उक्त कार्योंकी कारण होगी, अन्यथा दोनों

एकस्मिन्नेव वियति चान्द्रं तेजोऽभिभूयते ।
सौरेण तेजसा तद्वत्पिण्डेनाऽऽव्रियतां घटः ॥ ५९ ॥

कार्योंकी एक कालमें सत्त्वापत्ति हो जायगी, अतः समानकारणकत्वरूप हेतु प्रकृतमें असिद्ध है, इसलिए अनावरकत्वका अनुमान आभास है ॥ ५८ ॥

'एकस्मिन्नेव' इत्यादि । यद्यपि एकपात्रमें दुग्ध अधिक हो और जल थोड़ा हो, तो दूधके सम्मिश्रणसे जलका विवेक नहीं होता तथापि दूधके साथ जलका भी प्रत्यक्ष होता है, इसलिए दृष्टान्त देते हैं कि जैसे एक ही आकाशमें सूर्य और नक्षत्रगण हैं परन्तु सूर्यके आलोकसे नक्षत्रोंका अभिभव होनेसे वे प्रत्यक्ष नहीं देख पड़ते, यह सबके अनुभवसे सिद्ध है, वैसे ही एक ही मृत्तिकामें पिण्ड और घट हैं, इसलिए पिण्डसे घटकी आवृति होती है ।

शङ्का—पिण्ड मृत्तिकामें है, किन्तु घट तो अपने समवायी कारण कपालमें है, मृत्तिकामें नहीं, इसलिए वह स्वतः हीं भिन्नदेश है, एकदेशस्थ नहीं, अतः कुड्यादिके सदृश पिण्डादि आवरक अनायाससे ही हो सकते हैं, फिर एकदेशस्थत्वकी शङ्का और एकदेशस्थ ही आवरक होता है, यह सिद्ध करनेके लिए प्रकृत दृष्टान्तका प्रदर्शन निष्प्रयोजन है ।

समाधान—नहीं, निष्प्रयोजन नहीं है, क्योंकि यह आरम्भवादी तार्किकोंका मत है । उनके मतसे अवयव और अवयवी अतिरिक्त हैं, अतएव अवयवोंमें अवयवी समवायसे रहता है । परन्तु यह मत वेदान्तियोंको मान्य नहीं है, कारण कि कार्य और कारणका अभेद ही विचारसे सिद्ध होता है, अन्यथा तन्तुकी अपेक्षा पटमें पृथक् परिमाण मानना पड़ेगा जो सर्वथा असंगत है । परिमाणवत्त्व ही द्रव्यका निर्दुष्ट लक्षण है । एक सेर सूतसे जो कपड़ा बनता है, वह दो सेरका नहीं होता । एवं एक तोले सोनेकी बनी मुद्रिका दो तोलेकी नहीं होती, क्योंकि सूत ही आतान-वितानरूप विशेषाकारसे संपन्न पट है और मुद्रिकाकारापन्न सुवर्ण ही अँगूठी है, अतिरिक्त नहीं । इस प्रकार कारण और कार्यका अभेद मानकर पिण्ड और घट—ये दोनों कार्य एक ही मृत्तिकामें हैं, इसलिए उक्त दृष्टान्त आवश्यक है ।

शङ्का—यदि कारण और कार्यका अभेद मानते हैं, तो उनका आधाराधेय-भाव नहीं हो सकेगा । कितना भी नट विचित्र खेल करे, पर अपने कंधेपर

स्वयं नहीं चढ़ सकता, कारण कि एक ही क्रियाका कर्ता और कर्म एक नहीं होता, यह नियम है। और मृत्तिकाकी अनुवृत्ति जैसे पिण्ड, कपाल आदिमें होती है, वैसे ही मृत्तिकासे अभिन्न होनेके कारण पिण्डकी भी उत्तरोत्तर कार्योंमें अनुवृत्ति होनी चाहिए, पर होती नहीं। एवं अभेदपक्षमें और भी दोष है—'मृद् घटः' 'सुवर्णं कुण्डलम्' यह सामानाधिकरण्य प्रतीति नहीं बन सकती, क्योंकि अत्यन्ताभेद होनेपर 'घटो घटः' की तरह उक्त प्रत्यय भी असंगत हो जायगा। और दूरसे सुवर्णमात्रके देखनेपर कटक आदि विशेषकी जिज्ञासा अनुभवसिद्ध है। जिज्ञासा अज्ञात विषयकी होती है, ज्ञातकी नहीं, क्योंकि विषयका ज्ञान विषयकी जिज्ञासाका निवर्तक है। कटक और सुवर्ण यदि अभिन्न हैं, तो सुवर्णके देखनेपर उससे अभिन्न कटक आदिका भी ज्ञान हो ही जायगा, फिर जिज्ञासा न होनी चाहिए, लेकिन होती है; इसलिए सुवर्ण आदिसे कटक आदिका भेद मानना चाहिए एवं एकका दो बार भान होना चाहिए। सुवर्णके कटकको देखनेपर सुवर्ण कटकसे अभिन्न है, अतः सुवर्ण और कटक—इन दोनोंकी प्रतीति साथ होनी चाहिए। तथा कटक और कटकसे अभिन्न सुवर्ण की भी साथ ही प्रतीति होनी चाहिए, पर होती नहीं। एवं 'कटकं सुवर्णम्' के सदृश 'कटकं कुण्डलम्' ऐसा भी कटक और कुण्डलका सामानाधिकरण्य प्रत्यय होना चाहिए, कारण कि सुवर्णसे अभिन्न कटक और कुण्डल ये दोनों हैं। अतः कटकसे अभिन्न सुवर्ण और सुवर्णसे अभिन्न कुण्डल है, इसलिए 'तदभिन्नाभिन्नस्य तदभिन्नत्वम्' इस न्यायसे उक्त प्रतीतिकी आपत्ति स्फुट है, इत्यादि।

समाधान—पिण्डरूपसे और घटरूपसे कार्यकारणभाव नहीं है, किन्तु मृत्तिकारूपसे और घटरूपसे ही कार्यकारणभाव माना जाता है, इसलिए मृत्तिकाकी अनुवृत्ति होती है, पिण्डादिकी नहीं। 'मृद् घटः' इत्यादि सामानाधिकरण्यप्रतीतिके लिए सर्वथा अभेद नहीं है, किन्तु भेदसहिष्णु अभेद मानते हैं अर्थात् भेद और अभेद दोनों मानते हैं। भेद मानते हैं, इसलिए सुवर्णका ज्ञान होनेपर भी तत्कार्य कटक आदिकी जिज्ञासा होनेमें कोई आपत्ति नहीं है। एवं एकका दो बार भान भी नहीं हो सकता। तथा कटक, कुण्डल आदिके परस्पर सामानाधिकरण्यप्रत्ययकी आपत्ति भी नहीं हो सकती। सारांश यह है कि अभेद पक्षमें प्रसक्त दोषोंका परिहार भेदपक्षसे हो जाता है।

एकस्यां मृदि पिण्डाद्याः कार्याः सन्ति सहस्रशः ।
यस्याऽभिव्यक्तिसामग्री स्यात्तेनाऽन्येऽत्र संवृताः ॥ ६० ॥

शङ्का—अभेद और भेद—ये दोनों विरुद्ध धर्म एकमें कैसे रह सकते हैं? यदि दो विरुद्ध धर्मोंको एकमें मानो, तो गोत्व और अश्वत्वका भी एकत्र समावेश हो जायगा। भावोंमें विरोध अभाव द्वारा ही होता है। यदि भाव और अभावका विरोध नहीं होगा, तो भावोंका भी विरोध सदा शान्त हो जायगा।

समाधान—ठीक है, समसत्ताक भाव और अभावमें अवश्य विरोध है, व्यावहारिकसत्ताक भाव और अभाव एक आश्रयमें नहीं रह सकते, इसलिए भेद और अभेदसे एककी व्यावहारिक सत्ता और दूसरेकी पारमार्थिक सत्ता माननेमें कोई दोष नहीं है।

शङ्का—अच्छा तो किसकी पारमार्थिक सत्ता है और किसकी व्यावहारिक?

समाधान—अभेदकी पारमार्थिक सत्ता और भेदकी व्यावहारिक सत्ता है।

शङ्का—क्यों?

समाधान—भेदकी पारमार्थिक सत्ता माननेमें आपत्ति यह है कि अभेद एक है और भेद विद्यमान दो पदार्थोंकी अपेक्षा रखता है, अनुयोगी और प्रतियोगीके बिना भेद नहीं बन सकता, इसलिए भेदका उपजीव्य अभेद है। अभेदकी सिद्धिमें भेदकी अपेक्षा नहीं है, क्योंकि अभेद एक है। और अभेदमें लाघव भी है। 'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' इत्यादि श्रुतिसे कारण परमार्थ सत् है, और कार्य अनादि अविद्याप्रयुक्त सदसत्से अनिर्वचनीय है, यह वेदान्तियोंका परमसिद्धान्त है। इस सिद्धान्तके अनुसार अवयवों द्वारा पृथक् अवयवोंका आरम्भ नहीं होता, किन्तु मृत्तिकाकी विविध अवस्थाओंमें तत् तत् कार्यका व्यवहार होता है ॥ ५९ ॥

अच्छा पिण्ड यदि मृत्तिकाका कार्य है, तो घटावस्थामें भी घटकी तरह पिण्डका भान क्यों नहीं होता, इस शङ्काका निराकरण करते हैं—'एकस्यां मृदि' इत्यादि से।

एक ही मृत्तिकामें पिण्ड, कपाल, घट, शर्करा, चूर्ण आदि हजारों कार्य होते हैं, उनमें जिसकी अभिव्यक्तिसामग्री होती है उस सामग्रीसे अन्य कार्य आवृत हो जाते हैं, इसलिए दूसरेका भान नहीं होता। जैसे पिण्डरूप

पिण्डेनाऽऽव्रियते कुम्भः कुम्भेनाऽपि कपालकम् ।
कपालेनाऽऽवृतः कुम्भ एवमन्योन्यसंवृतिः ॥ ६१ ॥

कार्यकी अभिव्यक्तिकी जनक सामग्रीके रहनेपर पिण्डकी ही अभिव्यक्ति नियमसे होती है, कपाल, घट आदिकी नहीं होती । यद्यपि पिण्डावस्थामें भी कपाल, घट आदि हैं, किन्तु वे पिण्डरूप कार्यसे आवृत हैं, इसलिए उनकी अभिव्यक्ति नहीं होती । अभिव्यक्तिके न होनेसे यह निश्चय करना अयुक्त है कि उस अवस्थामें कार्यान्तर है ही नहीं । यदि उनकी सत्ता न होती, तो उनकी उससे अभिव्यक्ति कभी नहीं होती । उक्त कारणसे उक्त कार्योंकी अभिव्यक्ति होती है, अतः उत्पत्तिसे पूर्व तथा नाशके अनन्तर अपने कारणमें कार्य रहता है । नैयायिक भी घटादिका प्रागभाव तथा ध्वंस उसके समवायी कारणमें मानते हैं, उनके मतमें अभाव भावसे भिन्न एक अलग पदार्थ है । अपने मतमें अभाव भावान्तरात्मक है, तत्त्वान्तर नहीं है, क्योंकि यह सिद्धान्त है—'भावान्तरमभावोऽन्यो न कश्चिदनिरूपणात्' अन्योन्याभाव जैसे भावान्तरात्मक है, वैसे संसर्गाभाव भी भावात्मक ही है, प्रागभाव उत्पत्स्यमान वस्तुकी सूक्ष्मावस्थास्वरूप है और ध्वंस स्वकारणमें लीन वस्तुकी सूक्ष्मावस्था ही है, वस्तुसे अतिरिक्त नहीं, अतएव 'घटः उत्पस्यते नष्टः' इत्यादि प्रतीति उपपन्न होती है, अन्यथा उक्त प्रतीति ही निरालम्बन हो जायगी, क्योंकि अतीत और अनागत अवस्थामें जब वस्तु है ही नहीं, तब सालम्बन प्रतीति होगी कैसे ? इसलिए अतीतादि अवस्थाओंसे युक्त विषय ही उक्त प्रतीतिका अवलम्बन माना जाता है, इत्यादि विशेष फिर कहेंगे ॥ ६० ॥

'पिण्डेनाऽऽव्रियते' इत्यादि । पिण्डसे घट आवृत होता है, पिण्डावस्थामें अनागत घट मृत्तिकामें है, किन्तु पिण्डरूप मृत्तिकाके कार्यसे आवृत होनेसे अभिव्यक्त नहीं होता, एवं कुम्भसे कपाल आवृत होता है, इसलिए कुम्भकी अवस्थामें कपालकी अभिव्यक्ति नहीं होती ।

शङ्का—कुम्भसे कपालका आवरण कहना तो ठीक नहीं है, कारण कि कुम्भकी प्रतीतिके समय कपालका भान होता है । हां, यह बात दूसरी है कि घटके समय पिण्डका भान नहीं होता, अतः उसे पिण्डका आवरण मानें ।

समाधान—दो कपालोंसे घटका आरम्भ होता है, घटके आरम्भसे पहले जैसे दो कपालोंकी पृथक्रूपसे प्रतीति होती है, वैसे घटदशामें प्रतीति नहीं होती, इस तात्पर्यसे कुम्भसे कपालका आवरण कहा गया है ॥ ६१ ॥

कुम्भेनैव कपालाख्याः कुम्भांशा भान्त्यतो घटः ।
न कपालैरावृतश्चेन्न विभक्तैस्तदावृतेः ॥ ६२ ॥
यदि पिण्डावृतिः कुम्भः कुलालस्तर्हि साधनैः ।
भङ्गायैवाऽऽवृतेर्यत्नं कुर्यान्न घटनिर्मितौ ॥ ६३ ॥
एवं चोदयतस्तेऽत्र कोऽभिप्रायस्तमीरय ।
किमुत्पत्तिं वारयसे किं वा दण्डादिसाधनम् ॥ ६४ ॥
आद्य इष्टो द्वितीये तु मा दण्डादि निवार्यताम् ।

'कुम्भेनैव' इत्यादि ।

शङ्का—कुम्भके साथ ही-कुम्भके अंशभूत कपालका भान होता है, इसलिए कुम्भ कपालसे आवृत होता है, यह कहना अनुभवविरुद्ध है ।

समाधान—कपालमें जिस समय घटका ध्वंस होता है, उस समय दो कपालोंमें घट लीन होता है । यद्यपि उस कालमें सूक्ष्मरूपसे घट उक्त कारणमें है अवश्य, किन्तु कपालरूप कार्यसे आवृत है, अतः पूर्वमें प्रतीत नहीं होता, इसलिए आवरण कहना समुचित ही है, इसी अभिप्रायसे 'नाऽसतो विद्यते भावो नाऽभावो विद्यते सतः' इत्यादि श्रीभगवद्वाक्य है ॥ ६२ ॥

'यदि पिण्डावृतिः' इत्यादि । यदि पिण्डका आवरण घट है, तो कुलालको दण्ड, चक्र आदि साधन द्वारा आवरणके विनाशके लिए ही प्रयत्न करना चाहिए, घटकी उत्पत्तिके लिए नहीं । तात्पर्य यह है कि यदि पिण्ड द्वारा उत्पत्स्यमान घट आवृत है, तो उसकी अभिव्यक्तिके लिए पिण्डके विनाशमात्रका यत्न करना चाहिए, घट बनानेके लिए नहीं, क्योंकि घट तो मृत्तिकामें है ही, अतः आवरणका भङ्ग करनेसे वह स्वयं अभिव्यक्त हो जायगा; पर लोकमें देखा जाता है, तो यही प्रतीत होता है कि 'घट बनावें' ऐसा सङ्कल्प करके ही घट आदिके निर्माणमें कुलाल आदिकी प्रवृत्ति होती है, 'प्रतिबन्धकका विनाश कर घटकी अभिव्यक्ति करें' ऐसा सङ्कल्प कर उक्त कार्यार्थी उस कार्यमें प्रवृत्त नहीं होता, इसलिए सत्कार्यवाद ठीक नहीं है ॥ ६३ ॥

'एवं चोदयतः' इत्यादि । इस आक्षेपसे आपका अभिप्राय क्या है, सो स्पष्ट कहिए, क्या घटकी उत्पत्ति रोकना चाहते हैं अथवा दण्ड आदि साधनका निराकरण करना आपको अभीष्ट है ? ॥ ६४ ॥

'आद्य इष्टो' इत्यादि । प्रथम पक्षमें घटकी उत्पत्तिका वारण तो इष्ट ही है,

घटाभिव्यक्तिहेतुत्वाद् ग्राह्यं दण्डादिसाधनम् ॥ ६५ ॥
अनेकसाधना यस्मादभिव्यक्तिर्जगत्यसौ ।
वस्तुभेदादतो लोकसिद्धं साधनमिष्यताम् ॥ ६६ ॥
दीपेन व्यज्यते रूपं नवनीतं तथा घटः ।
दण्डादिना ततः सर्वं सदेव व्यक्तितः पुरा ॥ ६७ ॥
तमोविनाशनायैव दीपश्चेदस्तु तावता ।
सदेव व्यज्यते सर्वमिति नैवाऽपनुद्यते ॥ ६८ ॥

क्योंकि विद्यमान घट आदिकी केवल अभिव्यक्ति अपेक्षित है, अपूर्वोत्पत्ति नहीं। द्वितीय पक्ष है—दण्डादि साधनका निराकरण, सो मत कीजिए, कारण कि अभिव्यक्तिके साधनका यह प्रयोजन नहीं है कि आवरणभङ्गसे सर्वत्र कार्यकी अभिव्यक्ति हो; इस विषयमें अग्रिम श्लोकोंसे अधिक विशद करेंगे। यहां यही कहना है कि दण्ड घटकी अभिव्यक्तिका साधन है, इसलिए घटकी अभिव्यक्तिके लिए दण्ड आदि साधनका अवश्य ग्रहण करना चाहिए ॥ ६५ ॥

'अनेक०' इत्यादि। संसारमें तत्-तत् वस्तुओंकी अभिव्यक्ति अनेक साधनोंसे होती है, इस कारणसे तत्-तत् वस्तुओंकी अभिव्यक्तिके लिए लोकसिद्ध तत्-तत् साधन सत्कार्यवादीको भी अभीष्ट हैं ॥ ६६ ॥

वस्तुभेदसे साधनभेदका उदाहरण देते हैं—'दीपेन' इत्यादि।

प्रदीपसे रूपादिकी अभिव्यक्ति होती है। दधिसे आवृत नवनीत (मक्खन) मथनेसे अभिव्यक्त होता है एवं घटकी अभिव्यक्ति दण्ड आदिसे होती है, इस प्रकार उन-उन वस्तुओंकी अभिव्यक्तिका साधन एक प्रकारका नहीं है, किन्तु वस्तुके भेदसे अभिव्यक्तिके साधन अनेक प्रकारके हैं। केवल आवरणभङ्ग ही सब जगह सब वस्तुओंकी अभिव्यक्तिका साधन है; यह नियम नहीं है, अतः घटकी अभिव्यक्तिके साधन दण्ड आदि हैं, अतः घटकी अभिव्यक्तिके लिए दण्ड साधन आवश्यक है। असत्कार्यवादकी अपेक्षा सत्कार्यवादमें विशेष केवल यह है कि अभिव्यक्तिसे पूर्व कार्य सत् है, असत् नहीं है ॥६७॥

'तमोविनाश०' इत्यादि। दीप तो केवल तमोनाशका हेतु है; रूपकी अभिव्यक्तिका नहीं, रूपकी अभिव्यक्ति तो वस्तुतः चक्षुसे होती है; अतएव

भावाभावोत्पन्ननष्टशब्दप्रत्ययभेदधीः ।
अभिव्यक्तितिरोभावद्वैविध्यादुपपद्यते ॥ ६९ ॥
व्यक्तो दीपेन भावः स्याज्जातो व्यक्तस्तु दण्डतः ।
पिण्डावृतस्त्वभावः स्यान्नष्टश्छन्नः कपालकैः ॥ ७० ॥

चक्षुरहित अन्धेको दीप लानेपर भी रूपकी अभिव्यक्ति नहीं होती । ठीक है कि प्रदीप उक्त कार्यमात्रका हेतु है और नेत्र ही वस्तुतः रूपका अभिव्यञ्जक है, पर नेत्र सत् रूपकी ही तो अभिव्यक्तिका साधन है; अतः सत्की ही अभिव्यक्ति साधनोंसे होती है; इस सिद्धान्तमें कोई बाधा ही न पड़ी ॥ ६८ ॥

'भावाभावो०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि उत्पत्तिसे पहले विद्यमान घटकी अभिव्यक्ति तथा नाशावस्थामें भी घटको सूक्ष्मरूपसे वर्तमान ही मानते हैं, तो घट है, घट उत्पन्न हुआ, तिरोहित हुआ, नष्ट हुआ इत्यादि अनेकविध प्रत्यय क्यों होते हैं ? विषयके वैलक्षण्यके बिना तो प्रतीतिका भेद होता है नहीं । जिस मतमें अपूर्व उत्पत्ति तथा विनाश मानते हैं, उस मतमें अपूर्व उत्पत्तिके बाद घट उत्पन्न हुआ, तदनन्तर विद्यमान हुआ और तन्नाशदशामें 'नश्यति' अनन्तर 'नष्टः' यह प्रतीतिभेद विषयवैलक्षण्य होनेसे सूपपाद है । उत्पत्तिसे पूर्व तथा नाशके बाद घट आदि कार्यका अभाव है और वर्तमानकालमें भाव है; यह व्यवस्था उपपन्न होती है, अतः असत्कार्यवाद ही मानना चाहिए ।

समाधान—उक्त व्यवस्था सत्कार्यवादमें भी बन सकती है; अतः उक्त दोष हमारे मतमें नहीं हो सकता है, इसीका अग्रिम श्लोकसे विवेचन किया जायगा ॥ ६९ ॥

व्यञ्जकके भेदसे अभिव्यक्ति और तिरोभाव दो प्रकारके माने जाते हैं, यह कहते हैं—'व्यक्तो दीपेन' इत्यादिसे ।

जब उत्पन्न हुआ घट अन्धकारसे आवृत रहता है, उस समय उसकी अभिव्यक्ति नहीं होती, प्रदीपके प्रकाशसे अभिव्यक्ति होती है; उस समय भाव अर्थात् विद्यमानताकी प्रतीति होती है । अन्धकारसे आवृत घटकी अभिव्यक्तिका साधन प्रदीप है; दण्ड आदि नहीं । और उत्पत्तिसे पूर्व घट आदि पिण्ड आदिसे आवृत हैं; अतएव उनकी अभिव्यक्ति नहीं होती उस समय घटका

एवं व्यक्त्यावरणयोर्बहुत्वादेक एव सन् ।
उच्यते बहुभिः शब्दैस्तदुदाह्रियते पुनः ॥ ७१ ॥
कुड्याद्यावृतस्त्वसंस्पृष्टः स्पृष्टो व्यक्तस्तु पाणिना ।
मोहावृतस्त्वविज्ञातो ज्ञातो व्यक्तः प्रमाणतः ॥ ७२ ॥

अभाव है, ऐसा मानते हो । दण्ड आदि द्वारा पिण्ड आदिकी जब निवृत्ति होती है, तब घटकी अभिव्यक्ति होती है । पिण्ड आदि प्रतिबन्धककी निवृत्तिका साधन दण्ड आदि है; प्रदीप नहीं । नष्ट होनेपर भी घट खपुष्पादिकी तरह अत्यन्त असत् नहीं होता; किन्तु कारणमें लीन हो जाता है । कपाल आदि द्वारा आवृत होनेसे उसकी अभिव्यक्ति नहीं होती ।

शङ्का—यदि कपाल आदि ही घटके आवरक हैं, तो कपालका नाश होनेपर आवरणका भङ्ग हुआ ही, फिर घटकी अभिव्यक्ति क्यों नहीं होती ?

समाधान—कपालका नाश भी चूर्णस्वरूप है, अतः वह भी घटकी अभिव्यक्तिमें कपालके समान प्रतिबन्धक है, यह विषय आगे विशेष स्पष्ट होगा । इस प्रकार व्यञ्जक दो प्रकारके हैं अर्थात् कारक और ज्ञापक । दण्ड आदि कारक हैं और प्रदीप आदि ज्ञापक हैं । ज्ञापकको नैयायिक आदि भी सत्का अभिव्यञ्जक मानते हैं, पर कारकके विषयमें उनका सिद्धान्त विपरीत है । सत्कार्यवादी दोनोंको समानरूपसे ही सत्का अभिव्यञ्जक मानते हैं, यही दोनों मतोंमें भेद है ॥ ७० ॥

'एवं व्यक्त्या०' इत्यादि । उक्त प्रकारसे अभिव्यक्ति और आवरण विविध हैं, अतः एक ही सत् घट आदि अनेक शब्दोंसे व्यवहृत होता है । इसका उदाहरण पूर्वमें कह चुके हैं, फिर भी स्पष्टीकरणके लिए पुनः उदाहरण कहते हैं । प्रकृतमें पुनः कथन दोष नहीं है, किन्तु उक्तार्थको दृढ़ करनेसे गुण ही है ॥७१॥

'कुड्यावृत०' इत्यादि । कुड्यसे—दीवालसे—आवृत घटादि प्रकाशक चक्षुरादिसे असंसृष्ट होता है, इसलिए वह अभिव्यक्त नहीं होता; प्रकाशक स्वसंबद्ध प्रकाश्यका ही प्रकाश करता है । घटका प्रत्यक्ष चक्षु और त्वगिन्द्रिय—इन दोनोंसे होता है । अन्धकारसे आवृत घटका त्वाच प्रत्यक्ष होता है । उसमें प्रदीपादि व्यञ्जक नहीं माने जाते, इसलिए कुड्यका निर्देश किया गया है । कुड्य आदिसे अव्यवहित घट अन्धकारमें स्थित होनेपर भी हस्तादिसे व्यक्त होता है । मोहसे—अज्ञानसे—आवृत घट अविज्ञात कहलाता है । प्रमाणसे उत्पन्न होनेवाली घटाकार वृत्तिके द्वारा

ननूदाहरणेष्वेषु तत्तदावृतिभङ्गतः ।
अन्या का स्यादभिव्यक्तिर्यया कार्यं नियम्यते ॥ ७३ ॥
अभिव्यक्तेरनन्यत्वे शिलया पिण्डभङ्गतः ।
अभिव्यज्येत कुम्भोऽयं विना दण्डादिसाधनैः ॥ ७४ ॥
उच्यते तावदज्ञातज्ञातोदाहरणेऽन्तिमे ।
भेदो विशद एवाऽभिव्यक्त्यावरणभङ्गयोः ॥ ७५ ॥
अज्ञातत्वावमृष्ट्यर्थमादित्सन्ते हि मानिनः ।
मानानि, मानसम्बन्धादज्ञातत्वं च नश्यति ॥ ७६ ॥

विषयावच्छिन्न चैतन्यमें रहनेवाले घटके आवरक अज्ञानकी निवृत्ति होनेपर घट ज्ञात तथा व्यक्त कहलाता है । त्वगादि और ज्ञान दोनों ज्ञापक (व्यञ्जक) हैं अर्थात् सामनेके पदार्थके ज्ञापक हैं, यह उभयमतसे सिद्ध है ॥ ७२ ॥

'ननूदाहरणेष्वेषु' इत्यादि । पहले कहे गये उदाहरणोंमें कुड्य, अज्ञान आदि आवरणोंके भङ्गके अतिरिक्त और अभिव्यक्ति क्या है ? जिससे कार्यका नियमन करते हो अर्थात् अभिव्यक्ति आवरणभङ्गसे भिन्न है अथवा तत्स्वरूप ? अतिरिक्तकी उपलब्धि नहीं होती, अतः प्रथम पक्ष समीचीन नहीं है ॥७३॥

द्वितीय पक्षमें दोष देते हैं—'अभिव्यक्ते०' इत्यादिसे । अभिव्यक्ति यदि आवरणभङ्गस्वरूप ही होगी, तो पत्थरसे पिण्डका ध्वंस होनेपर भी घटकी अभिव्यक्ति होनी चाहिए, क्योंकि आवरणध्वंस ही तो आपके मतसे कार्यकी अभिव्यक्ति है, अतः दण्डादि साधनोंके बिना भी घटादिकी अभिव्यक्ति होनी चाहिए, पर होती नहीं है, इससे द्वितीय पक्ष भी साधु नहीं है, उक्त दो कोटियोंके सिवा तीसरी कोटि हो नहीं सकती, इसलिए अभिव्यक्तिका निरूपण असंभव है, अतः अभिव्यक्तिवाद समीचीन नहीं है ॥७४॥

पूर्वशङ्काका निराकरण करते हैं—'उच्यते' इत्यादिसे ।

पूर्वमें कहा जा चुका है कि मोहसे घटके आवृत होनेपर वह अविज्ञात कहलाता है और प्रमाण ज्ञानसे ज्ञात होनेपर अभिव्यक्त होता है । इस उदाहरणसे आवरणका भङ्ग और अभिव्यक्ति—इन दोनोंमें भेद स्फुट प्रतीत होता है ॥ ७५ ॥

'अज्ञातत्वा०' इत्यादि । प्रामाणिक लोग अविज्ञात विषयमें अज्ञानकी

निवृत्तिके लिए प्रमाणोंका व्यापार करते हैं। प्रमाणके सम्बन्धसे अज्ञातत्व निवृत्त होता है। अज्ञातत्वके निवृत्त होनेपर विषयकी अभिव्यक्ति अर्थतः ही हो जाती है। अथवा विषयकी अभिव्यक्तिके लिए प्रमाणका व्यापार किया जाता है। विषयाभिव्यक्ति होनेपर तदावरककी निवृत्ति आनुषङ्गिक फल है। घटके प्रकाशके लिए प्रदीपका प्रकाश करते हैं। प्रदीपके प्रकाशसे घटकी अभिव्यक्ति होती है और अन्धकारकी निवृत्ति आनुषङ्गिक फल है। इस विषयमें लोकमें भी यही प्रतीत होता है कि कार्योत्पत्तिके लिए ही कारणका व्यापार होता है और आवरणकी निवृत्ति अर्थात् होती है।

शङ्का—अज्ञानके रहनेपर प्रमाणकी प्रवृत्ति होती है या अज्ञाननिवृत्तिके बाद? प्रथम पक्षमें प्रमाणकी प्रवृत्तिका उपजीव्य हुआ अज्ञान। इस परिस्थितिमें 'उपजीव्यविरोध अन्याय्य है' इस न्यायके अनुसार जब अज्ञान और प्रमाण ज्ञानका विरोध ही नहीं हो सकता तब निवर्त्य-निवर्तकभाव तो दूर ही रहा। द्वितीय पक्षमें विषयका आवरक अज्ञान यदि नहीं है, तो अनावृत चित्‌से विषयका प्रकाश अनायास ही सिद्ध है, फिर प्रमाणकी प्रवृत्ति व्यर्थ है। और यह भी ध्यान देने योग्य है कि पहले प्रमाण प्रवृत्त होता है और पीछे अज्ञानका नाश होता है अथवा इससे विपरीत, क्योंकि अन्यतरका निश्चय स्फुट नहीं है।

समाधान—यदि दोनों क्रियाएँ भिन्न होतीं, तो पूर्वापरका विचार किया जाता, क्योंकि एकपुरुषकर्तृक दो क्रियाएँ एक समयमें नहीं हो सकतीं, इसलिए पूर्वापरभाव नान्तरीयक होता है, किन्तु ऐसा है नहीं, क्योंकि प्रकृतमें एक ही क्रिया है; क्रिया और उसके फलका पौर्वापर्य्य तो व्यवस्थित ही है—प्रथम क्रिया और उसके अनन्तर उसका फल। इसलिए प्रमाण और अज्ञानके नाशमें कौन पूर्व है और कौन पर है, यह प्रश्न ही नहीं हो सकता। प्रमाणकी क्रियाका फल अज्ञानका नाश है; जैसे कि प्रदीपके प्रकाशका फल अन्धकारका नाश है, इसलिए यहांपर यह शङ्का नहीं हो सकती है कि पूर्व प्रदीपका प्रकाश है या तमका नाश, क्योंकि प्रथम प्रदीपका प्रकाश और उसके बाद तमोनाश होता है, यह सबके अनुभवसे सिद्ध है। एवं प्रकृतमें भी पहले प्रमाणकी प्रवृत्ति और उसके बाद अज्ञानका नाश, यह निश्चित है।

शङ्का—अच्छा तो जो क्रियाका फल आवरणभङ्ग है, वह सत् है या असत्? प्रथम पक्षमें कार्य और उसके आवरणका भङ्ग—ये दोनों यदि सत् ही

मातुर्मानाभिनिष्पत्तिर्निष्पन्नं मेयतेति तत् ।
मेयाभिसङ्गतं तच्च मेयाभत्वं प्रपद्यते ॥ ७७ ॥

ठहरें, तो कारकका व्यापार ही व्यर्थ होगा। दूसरे पक्षमें असत्‌की उत्पत्तिका प्रसङ्ग होगा। यदि भङ्गकी अभिव्यक्तिके लिए कारकका व्यापार मानो, तो अभिव्यक्ति सत् है या असत्? प्रथम पक्षमें पूर्ववत् कारकव्यापार व्यर्थ होगा और द्वितीय पक्षमें उक्त दोषकी ही आपत्ति होगी। उसकी अभिव्यक्ति माननेपर अभिव्यक्तिपरम्पराका स्वीकार करनेसे अनवस्था दोषकी आपत्ति होगी एवं कार्याभिव्यक्तिके पक्षमें भी यह दोष है।

समाधान—ठीक है, उत्पत्ति पक्षमें भी घटकी तरह उत्पत्ति यदि असत् है, तो उसकी भी उत्पत्ति मानियेगा एवं उत्पत्तिकी उत्पत्ति भी तो असत् ही होगी, फिर उसकी उत्पत्ति, इस रीतिसे उत्पत्तिकी परम्परा माननेसे अनवस्था दोष असत्-कार्यवादीके मतमें भी है। बीजाङ्कुरवत् अनवस्था दोषका परिहार भी उभयमत साधारण है, अतः 'यश्चोभयोः समो दोषः परिहारस्तयोः समः' इस अभियुक्तोंके श्लोकके अनुसार उस दोषका एक पक्षमें उपन्यास करना योग्य नहीं होगा। वस्तुतस्तु अनिर्वचनीयकार्यवादीके मतमें वह अनुगुण है, दोष नहीं है। अतः निर्वचनीय-कार्यवादीके मतमें ही वह दोष हो सकता है ॥ ७६ ॥

प्रथम प्रमाणज्ञान उसके बाद अज्ञानका नाश फल होता है, यह स्पष्ट कहते हैं—'मातुर्माना०' इत्यादिसे।

प्रमाताका—अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यका—अन्तःकरण चक्षुरादि द्वारा घटादि विषयोंके देशमें जाकर घटादिके आकारमें परिणत होता है; उस विषयाकार अन्तःकरणके परिणामको वृत्ति कहते हैं, उस वृत्तिसे अवच्छिन्न चैतन्य ही वस्तुतः ज्ञान है, वृत्ति ज्ञान नहीं है, क्योंकि वह वृत्ति जड़ अन्तःकरणका परिणामविशेष होनेसे स्वयं ही जड़ है; अतएव वह विषयकी प्रकाशक नहीं है, किन्तु ज्ञानस्वरूप चैतन्यकी अवच्छेदक होनेसे ज्ञानशब्दसे उसका शास्त्रोंमें केवल व्यवहार होता है। घटादि विषयके आकारमें परिणत वृत्तिमें प्रतिबिम्बित चैतन्य अर्थात् चित्प्रतिफलित वृत्ति घटादि विषयके आवरक अज्ञानका नाश करती है। अज्ञानका भङ्ग होनेके कारण घटादि विषय अनावृत अपरोक्ष चित्‌में अध्यस्त होते हैं, अतः वे अपरोक्षावभासके विषय होते हैं। आवरणभङ्ग वृत्तिका प्रयोजन है, इस मतके अनुसार उक्त विषयाकार मनोवृत्ति प्रमाण ज्ञान है। अध्यस्त-

आत्मतादात्म्य होनेसे प्रकाशवान् अन्तःकरण ही प्रमाता है। वस्तुतः अज्ञानविशिष्ट चैतन्य प्रमेय है; किन्तु उसमें तादात्म्यसे अध्यस्त घटादि विषय भी, मेयसदृश होनेसे, मेय कहे जाते हैं। घटादि वस्तुतः मेय नहीं हैं, इसे 'मेयाभ' शब्दसे स्वयं ग्रन्थकारने ही सूचित किया है। तादात्म्याध्यासके अनन्तर तद्धर्मोंका भी विनिमय होता है; अतः मेयसादृश्य स्फुट ही है। मेयाध्यस्त होनेसे मेयाभत्वप्राप्त आवृत आत्मामें घटका अध्यास रहता है; अतः अज्ञानसे आवृत आत्मा जैसे अविज्ञात रहता है; वैसे ही अज्ञानावृत घट भी अविज्ञात रहता है, क्योंकि अधिष्ठानस्वरूप आत्मामें रहनेवाले अज्ञानका अध्यस्त घटादिमें भी व्यवहार होता है—घटका अज्ञान है, पटका अज्ञान है इत्यादि। वृत्तिके अनन्तर अनावृत चित्में जब घटका अध्यास होता है; तब आत्मगत अज्ञानके नाशका व्यवहार घटादिमें भी होता है—घटके अज्ञानका नाश हुआ तथा आत्मस्वरूप अपरोक्ष प्रकाशका घटादिमें भी व्यवहार होता है—घटका अपरोक्ष ज्ञान हुआ इत्यादि। इस तात्पर्य्यसे कहते हैं—'मेयाभत्वं प्रपद्यते' अर्थात् विषय भी मेय कहा जाता है।

शङ्का—घटाकारमें परिणत अन्तःकरणवृत्तिसे ही घट आदिका भान हो सकता है, फिर उसके लिए अज्ञानध्वंस माननेकी क्या आवश्यकता है?

समाधान—जैसे अन्धकारमें स्थित घटका चाक्षुष भान नहीं होता, कारण कि अन्धकार व्यवधायक है, प्रदीप आदि द्वारा तमोनिवृत्तिके अनन्तर उसका भान होता है, यह लोकमें दृष्ट है, वैसे ही ज्ञानरूप अभिव्यक्ति और घटके मध्यमें अज्ञान व्यवधायक है, इसलिए तमकी तरह व्यवधायक अज्ञानके ध्वंसके बिना घट आदि विषयकी अभिव्यक्ति नहीं हो सकती, अतः उसकी निवृत्ति आवश्यक है।

शङ्का—तब तो प्रथम प्रतिबन्धकस्वरूप अज्ञानकी निवृत्ति और उसके अनन्तर विषयकी अभिव्यक्ति, ऐसा क्रम होना चाहिए।

समाधान—ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि लोकमें पहले प्रदीपके प्रकाशका विषयके साथ सम्बन्ध होता है। घटगत प्रकाश समान देश और कालमें स्थित घटगत अन्धकारका निवर्तक होता है, क्योंकि समानदेशकालस्थित विरोधियोंमें ही निवर्त्य-निवर्तकभाव होता है, भिन्नदेशकालस्थितोंमें नहीं। एवं प्रमाणज्ञान पूर्वमें होता है, पश्चात् अज्ञानका नाश, क्योंकि तमः और प्रकाशकी तरह ज्ञान और अज्ञानमें भी विरोध है। व्यवधायक तमका अन्य निवर्तक

मेयाभत्वमभिव्यक्तिर्नश्येदज्ञातता तया
घटोऽवगत इत्येतत्ततः सम्पद्यते फलम् ॥ ७८ ॥
एवं दीपप्रकाशेन सप्रकाशो घटो भवेत् ।
घटनिष्ठप्रकाशोऽयं घटनिष्ठं तमो नुदेत् ॥ ७९ ॥
एवं दण्डादिना मृत्स्थो घटाकारः स्फुटो भवेत् ।
पिण्डाकारस्तिरोधत्ते ततो दण्डाद्यपेक्ष्यते ॥ ८० ॥

अनुभूत नहीं है, अतः प्रकाश ही उसका निवर्तक माना जाता है, इसलिए पूर्वमें अज्ञानरूप तमके नाशका संभव ही नहीं है। व्यवधानकी निवृत्तिके बिना विषयका प्रकाश नहीं हो सकता, इसलिए पूर्व प्रकाश और उसके बाद तमोनाश, यही युक्त है। उसी प्रकार पूर्वमें घट आदि विषय अज्ञात रहते हैं, उसके बाद बाह्येन्द्रिय द्वारा तत्तदाकार बुद्धिकी वृत्ति होती है और उसके बाद तद्व्याप्त अतएव तद्गत अज्ञानके ध्वंससे विशिष्ट घट आदि विषयका अपरोक्ष व्यवहार होता है ॥ ७७ ॥

'मेयाभत्व०' इत्यादि। उक्त रीतिसे मेयतुल्य होनेके कारण घट आदि विषयकी जब अभिव्यक्ति होती है, तब उस अभिव्यक्तिसे घटावच्छिन्न चैतन्यनिष्ठ अज्ञानकी निवृत्ति कही जाती है। वस्तुतः घटमें अज्ञान है ही नहीं, अतः जड़में आवरणकार्य भी कुछ नहीं रहता, जड़ तो स्वयं अप्रकाशस्वरूप है, अतः प्रकाशकी उसमें प्रसक्ति ही नहीं है। ज्ञानरूप आत्मामें ही प्रकाश है, अतः उसके निरोधके लिए अज्ञान भी उसीमें माना जाता है। हाँ, विशेष यह है कि अवच्छेदकतासम्बन्धसे घट आदि विषयमें भी उसे मानकर 'घट आदिका अज्ञान' इत्यादि विशेष व्यवहार होता है और अज्ञानकी निवृत्ति होनेपर 'घटोऽवगतः' इत्यादि व्यवहार होता है। पहले विषयकी अभिव्यक्ति और उसके बाद फल अर्थात् हानोपादान आदि होते हैं ॥७८॥

दार्ष्टान्तिकका निरूपण कर दृष्टान्तमें अर्थात् प्रकाश और अन्धकारमें निवर्त्य-निवर्तकभावका निरूपण करते हैं—'एवम्' इत्यादिसे।

उक्त रीतिसे प्रदीपके प्रकाशसे पहले घट सप्रकाश अर्थात् प्रकाशविशिष्ट होता है, उसके अनन्तर घटनिष्ठ प्रकाश घटनिष्ठ तमका निवर्तक होता है। विरोधियोंका निवर्त्य-निवर्तकभाव समानदेशकालमें ही होता है, अतः घटनिष्ठ तमका घटनिष्ठ प्रकाश ही निवर्तक माना जाता है ॥ ७९ ॥

ज्ञापकके विषयमें निवर्त्य-निवर्तकभावका समर्थन कर कारकके विषयमें भी उसी निर्णयका अतिदेश करते हैं—'एवं दण्डादिना' इत्यादिसे।

शिलया पिण्डभङ्गे तु व्यज्येताऽन्यत्तदा मृदि ।
कार्यं विदलचूर्णादि तेनाऽप्यावृतता घटे ॥ ८१ ॥

उत्पत्तिसे पूर्व कारणमें घट विद्यमान है, किन्तु कारणके विशेष आकारसे वह आवृत है, अतः अन्धकारमें स्थित घटकी तरह उसका चक्षुसे प्रत्यक्ष नहीं होता। दण्ड आदि साधन द्वारा विरोधी आकारका भङ्ग करनेपर घटकी अभिव्यक्ति होती है। अनायाससे समझनेके लिए किया गया पिण्डका उपादान उपलक्षण है अर्थात् उससे तिरोधायक कार्यान्तरका भी सङ्ग्रह समझना चाहिए। घटकी कारण मृत्तिका ही है, पिण्ड नहीं है, यह पूर्वमें निर्णय कर चुके हैं। मृत्तिकास्थ हुआ घट और मृत्तिकाका कार्य्यान्तर हुआ पिण्ड। वह पिण्ड भी घटकी अभिव्यक्तिमें प्रतिबन्धक है, अतः दण्ड आदि साधन द्वारा मृत्पिण्डका भङ्ग करनेपर मूल कारण मृत्तिकामें रहनेवाले घटकी अभिव्यक्ति होती है ॥ ८० ॥

यदि मृत्पिण्डके विनाशसे ही घटकी अभिव्यक्ति होती है, तो दण्ड आदिकी नियमसे अपेक्षा नहीं हो सकती, क्योंकि पत्थर आदिसे भी पिण्डका भङ्ग कर सकते हैं, इस शङ्काका निराकरण करते हैं—'शिलया' इत्यादिसे।

प्रमाणका व्यापार अर्थकी अभिव्यक्तिके उद्देश्यसे किया जाता है; इसलिए जिन साधनोंसे कार्यके अनुकूल जैसा आवरण भङ्ग हो, उन साधनों द्वारा तादृश आवरणभङ्ग तत्तत्कार्याभिव्यक्तिके लिए नियत है; अतएव तत्-तत् कार्यकी अभिव्यक्तिका अभिलाषी पुरुष नियमसे उन्हीं साधनोंका उपादान करता है, अन्यका नहीं; अतएव कारणका मुख्य फल कार्यकी अभिव्यक्ति है; आवरणभङ्ग आर्थिक है; अतएव यह शङ्का समुचित नहीं है कि आवरणभङ्ग अर्थात् पिण्डादिका विनाश तो कारणान्तरसे भी हो सकता है; फिर दण्डादिका ही नियमसे उपादान क्यों किया जाय? यदि कारणान्तरसे पिण्डादिका भङ्ग किया जायगा; तो उससे विदल, चूर्णादि जो मृत्तिकाके कार्यान्तर हैं, वे ही होंगे और वे भी पिण्डके सदृश कार्यकी अभिव्यक्तिके विरोधी हैं, इसलिए कारणके व्यापारकी प्रवृत्ति कार्यकी अभिव्यक्तिके लिए ही होती है; अतः जिस प्रकारके भङ्गसे कार्यकी अभिव्यक्ति होती हो; उस कार्यकी अभिव्यक्तिके लिए नियत दण्ड आदिका ही उपादान करना उचित है; अतएव पूर्वोक्त घटकी अभिव्यक्तिका साधन आवरणका भङ्ग है, उसके लिए प्रकरणव्यापार होता है, यह पक्ष निःसार है; आवरणका भङ्ग तो साधनान्तरसे भी हो सकता है; पर वह कार्या-

अतो नियतमेवाऽत्र कार्याभिव्यक्तिसाधनम् ।
सदेव व्यज्यते कार्यं नाऽपूर्वं जायते ततः ॥ ८२ ॥
भाषामात्रविभेदोऽयमिति चेत्तर्ह्यवैदिकीम् ।
त्यक्त्वा भाषां कार्यसत्तां वद वैदिकभाषया ॥ ८३ ॥

भिव्यक्तिका प्रतिकूल होनेसे सर्वथा कार्यार्थियोंको अनपेक्षित है; अतः कार्यकी अभिव्यक्तिके लिए ही यत्न होता है; आवरणके भङ्गके लिए नहीं, क्योंकि वह तो आर्थिक है ॥ ८१ ॥

प्रकृत अर्थका उपसंहार करते हैं—'अतो नियतमेवाऽत्र' इत्यादिसे।

चूँकि यत्न कार्यकी अभिव्यक्तिके लिए है, आवरणके भङ्गके लिए नहीं है, अतः कार्यकी अभिव्यक्तिके लिए दण्ड, चक्र आदि साधन नियत हैं, अनियत नहीं हैं। अपूर्वोत्पत्ति पक्षमें जैसे जो साधन नियत हैं, वैसे ही सत्कार्यवादमें भी वे नियत ही हैं, अनियत नहीं हैं।

शङ्का—यदि दोनों पक्षोंमें समान ही साधन हैं, तो सत्कार्यवादमें ही विशेष आग्रह क्यों ?

समाधान—असत्कार्यवादमें विशेष दोष आगे स्पष्ट होंगे ॥ ८२ ॥

'भाषामात्र०' इत्यादि ।

शङ्का—यदि कार्यके लिए व्यक्तिवादीके मतमें भी दण्ड आदि साधन आवश्यक हैं, तो उत्पत्ति और व्यक्ति वस्तुतः एक ही पदार्थ हुए, केवल शब्द-का भेद हुआ, क्योंकि नैयायिकादि जिसको उत्पत्ति कहते हैं, उसे वेदान्ती लोग अभिव्यक्ति कहते हैं, अतः दोनों मतोंमें अर्थ एक ही है।

समाधान—यद्यपि अर्थ एक ही है, तो भी वैदिक शब्दका प्रयोग उचित है। 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' 'आत्मैवेदमग्र आसीत्' इत्यादि श्रुतियोंमें प्रत्यक्ष अर्थके अभिधायी 'इदं' शब्दसे व्याकृत नामरूपात्मक समस्त जगत्‌का निर्देश-कर यह प्रत्यक्ष गोचर विषय स्वोत्पत्तिसे पूर्व अव्याकृत नामरूपसे, बीज शक्तिके समान, कारणमें सत् ही था, यह कहा गया है, अतएव असद् उत्पत्तिवादके निराकरणके लिए 'कथमसतः सज्जायेत' इस श्रुतिमें असत्‌से सत्‌कार्य कैसे होगा ? कहा गया है। कारणमें सत्त्व और असत्त्वका विवाद होनेपर भी कार्यमें श्रुतिसे सत्त्वका ही प्रदर्शन किया गया है। तर्कसे भी सत्‌कार्यवाद ही युक्तियुक्त प्रतीत होता है। आम्रबीजसे आम्रवृक्ष ही नियमसे पैदा होता है, अन्य वृक्ष नहीं, यदि आम्र बीजमें असत्

भूतभाविघटौ न स्तस्तव सन्तौ मते मम।
तयोर्ज्ञानं सद्विषयं वर्तमानस्य धीरिव ॥ ८४ ॥

आम्र वृक्षकी उत्पत्ति होती है, तो उसमें वृक्षान्तर भी असत् है, फिर उसकी भी उत्पत्ति क्यों नहीं होती? यदि कहिये कि आम्रबीजमें आम्रवृक्षजननकी ही शक्ति है, वृक्षान्तरजननकी शक्ति है नहीं, इसलिए वृक्षान्तर नहीं होता, तो उत्पत्तिसे पूर्व भी वृक्ष है, यह मानना पड़ेगा, अन्यथा याने जब वृक्ष ही नहीं होगा, तब उसका शक्तिके साथ सम्बन्ध कैसे होगा? सत्का सत्के साथ सम्बन्ध होता है; असत्के साथ नहीं, इससे शक्ति द्वारा उत्पत्तिसे पूर्व कारणमें कार्य है, यह मानना आवश्यक है।

शङ्का—यदि कार्यकी भी सत्ता मानते हो, तो अनेक सत्ताओंके सिद्ध होनेसे अद्वैतवादका ही भङ्ग हो जायगा।

समाधान—स्वतन्त्र कार्यकी सत्ता माननेसे उक्त आपत्ति होगी। परन्तु कारणसत्ता ही कार्यमें प्रतीत होती हैं, ऐसा माननेसे उक्त आपत्ति नहीं होगी, अथवा कार्यमें व्यावहारिक सत्ता है, परमार्थिक सत्ता नहीं, इसलिए उक्त दोषका प्रसङ्ग ही नहीं है, इस आशयसे कहते हैं—अवैदिक शब्दका त्यागकर वैदिक शब्दसे ही व्यवहार कीजिये अर्थात् कार्य सत् होनेसे अपूर्व उत्पन्न तो हो नहीं सकता, किन्तु कार्यकी अभिव्यक्ति ही कहनी पड़ेगी ॥ ८३ ॥

'भूतभावि०' इत्यादि। उत्पत्तिसे पूर्व भी कार्य सत् है, किन्तु आवृत होनेसे दृष्टिगोचर नहीं होता, इसका तथा अभिव्यक्तिलिङ्गक अनुमानका प्रसङ्ग समाप्त हुआ। अब वर्तमान और अतीत घट आदिके प्रत्ययभेदसे भी सत्कार्यका ही अनुमान होता है, इसका निरूपण करते हैं—अतीत घट तथा भावी घट आपके (न्यायके) मतसे असत् हैं, क्योंकि आप अतीतका ध्वंस और भावीका प्रागभाव मानते हैं, किन्तु मेरे (वेदान्तीके) मतमें उक्त दोनों घट सत् हैं, क्योंकि वर्तमान घटके ज्ञानके समान अतीत और अनागत घटका ज्ञान भी सद्विषयक ही होता है, असद्विषयक नहीं होता। अभिप्राय यह है कि ज्ञान सविषयक होता है। विषयके बिना सविषयक ज्ञान नहीं होता, अतः 'अतीतादिघटविषयकं ज्ञानम्, सद्विषयकम्, घटज्ञानत्वात्, वर्तमानघटज्ञानवत्' इस अनुमानसे भूत और भावी घटका ज्ञान भी सद्विषयक ही सिद्ध होता है। यदि अतीत आदि दशामें

अतीतानागतोऽर्थोऽसन्निति यद्युच्यते तदा ।
अतीतानागतज्ञानं भ्रान्तमेवैश्वरं भवेत् ॥ ८५ ॥

घट असत् होता, तो उसका ज्ञान भी न होता । उसका ज्ञान जब आप भी मानते ही हैं, तब उक्त अनुमानसे यह सिद्ध होता है कि जैसे वर्तमान घटका ज्ञान सद्विषयक है, वैसे ही अतीत तथा अनागत घटज्ञान भी सद्विषयक ही है, अतः अतीत आदि दशामें भी सूक्ष्मरूपसे घट आदि कार्य रहता है, यह अवश्य मानना चाहिए । और भावी घटकी इच्छासे पुरुषकी प्रवृत्ति होती है अर्थात् 'घट बनावें' ऐसी इच्छासे घटके निर्माणमें कुलालकी प्रवृत्ति होती है, यह सभीके अनुभवसे सिद्ध है । यदि भावी घट असत् होता, तो उसकी कामनासे घटके निर्माणमें कुलालकी प्रवृत्ति ही नहीं होती, क्योंकि खपुष्प आदिकी इच्छासे तो किसीकी प्रवृत्ति नहीं देखी जाती है । तथा योगियोंको और ईश्वरको अतीत एवं अनागत घट आदिका प्रत्यक्ष होता है, प्रत्यक्ष विषयके विना होता नहीं, क्योंकि प्रत्यक्ष विद्यमानग्राही ही है, यह सबका सिद्धान्त है, इसलिए उक्त अवस्थामें भी घट आदि कार्य विद्यमान ही हैं, यह मानना होगा ॥ ८४ ॥

'अतीता०' इत्यादि । अतीत तथा अनागत पदार्थ—घट आदि—असत् हैं, यदि यह कहते हो, तो ईश्वर और योगियोंका अतीत-अनागतविषयक ज्ञान भ्रम हो जायगा और उनको भ्रमात्मक ज्ञान नहीं होता, यह सब आस्तिकोंका सिद्धान्त है । भ्रम भी आगेके बाधक ज्ञानके बिना सिद्ध नहीं होता । बाधक अधिक बलवान् होता है । ईश्वरके ज्ञान निरतिशय माने जाते हैं । ईश्वरादिका ज्ञान दुष्ट सामग्रीसे उत्पन्न भी नहीं होता, क्योंकि वह नित्य निरतिशय है, इसलिए उसको भ्रम कहना तो असङ्गत ही है, अतः उनका प्रमात्मक ज्ञान ही माना जाता है । यदि अतीत आदि दशामें घट नहीं रहेगा, तो उनका ज्ञान प्रमात्मक कैसे होगा ?

शङ्का—ईश्वरका ज्ञान समीचीन है, फिर भी वह घटकी उत्पत्तिसे पूर्व असद्‌घटविषयक ही है, ऐसा क्यों नहीं मानते ?

समाधान—उक्त अनुमानसे उत्पत्तिसे पहले भी घट सत् ही है, यह सिद्ध कर चुके हैं, इसलिए उसको असद्विषयक माननेसे भ्रमकी आपत्ति हो जायगी । और उसके आगे बाधक ज्ञानकी भी कल्पना करनी पड़ेगी तथा बाधक ज्ञानमें भी बाध्यज्ञानकी अपेक्षासे प्राबल्यके नियामक अतिशयविशेषकी भी कल्पना करनी

प्रागभावस्तथा ध्वंस इत्याद्या वाद्युदीरिताः ।
अभावा: ब्रह्मकार्यत्वात्सद्रूपाः स्युर्घटादिवत् ॥ ८६ ॥
भावत्वस्याऽविशेषेऽपि यथा जलभुवोर्भिदा ।
भावावान्तरभेदाः स्युः प्रागभावादयस्तथा ॥ ८७ ॥

पड़ेगी इत्यादि अनेक दोषोंकी प्रसक्ति होगी, इसलिए अनागत अवस्थामें भी कार्यकी सत्ताका स्वीकार करना ही श्रेष्ठ है ॥ ८५ ॥

'प्रागभाव०' इत्यादि। प्रागभाव और ध्वंस अतिरिक्त नहीं हैं, किन्तु अपने-अपने अधिकरणस्वरूप ही हैं, क्योंकि पिण्ड, कपालादिमें ही वे प्रतीत होते हैं। 'इह घटो भविष्यति' इस प्रतीतिको नैयायिक प्रागभावविषयक मानते हैं। विचार करनेपर प्रागभाव पिण्डसे अतिरिक्त कुछ भी दृष्टिगोचर नहीं होता। एवं ध्वंस भी 'इह कपाले घटो ध्वस्तः' इत्याकारक प्रतीतिसे कपालमें रहनेवाले घटध्वंसको कपालसे अतिरिक्त मानते हैं, विचार करनेपर वह भी पूर्ववत् अधिकरणभूत कपाल आदिसे अतिरिक्त सिद्ध नहीं होता, इसलिए प्रागभाव और ध्वंस—ये दोनों अधिकरणस्वरूप तथा भावात्मक हैं, इसे तर्क द्वारा सिद्ध करके तर्क स्वयं प्रमाण नहीं है, किन्तु प्रमाणका अनुग्राहक होता है, अतएव केवल तर्कसे कोई पदार्थ सिद्ध नहीं होता, इसलिए इस तर्कका अनुग्राह्य अनुमान कहते हैं—वाद्युक्त प्रागभाव आदि अभाव सद्रूप हैं, ब्रह्मकार्य होनेसे, घट आदिके समान। ब्रह्मकार्य होनेसे घट आदि जैसे भावस्वरूप हैं वैसे ही पराभिमत अभाव भी ब्रह्मकार्य होनेसे भावात्मक ही है, तदतिरिक्त नहीं। कार्य और कारणका तादात्म्य सम्बन्ध ही सयुक्तिक है, समवाय आदि सम्बन्धान्तर नहीं। जब कारण भावस्वरूप है, तब तदात्मा कार्य उससे विपरीत अभावात्मक कैसे हो सकता है? यह निष्कर्ष है ॥ ८६ ॥

'भावत्वस्या०' इत्यादि।

शङ्का—यदि घट आदिके समान ब्रह्मकार्यत्व हेतुसे प्रागभावादिको भावस्वरूप कहते हो, तो प्रागभाव आदि घट आदिकी तरह भावात्मक ही क्यों नहीं प्रतीत होते? भावसे विलक्षण ही उनकी प्रतीति क्यों होती है? अर्थात् विधिमुखसे भावकी प्रतीति होती है और निषेध मुखसे अभावकी, यह क्यों?

समाधान—पृथिवी और जल—ये दोनों भावस्वरूप हैं, यह तो आप भी

लोकप्रसिद्धिमुल्लङ्घ्य किं भावत्वदुराग्रहात् ।
कार्यं तवेति चेत्ते वा किं कार्यं वेदलङ्घने ॥ ८८ ॥

मानते हैं, फिर भी गन्धवत्त्वरूपसे और शीतस्पर्शवत्त्वरूपसे उन्हें विलक्षण भी कहते हैं अर्थात् भावत्व सामान्य धर्म एक होता है और विशेष—असाधारण धर्म—भिन्न-भिन्न होते हैं। भावोंमें अवान्तर भेद भी होता ही है, क्योंकि द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय—ये छः भेद भावोंमें भी मानते ही हो। भावका अवान्तर भेद अभाव है, अतः घटादिसे विलक्षण है, ऐसा कहनेमें क्या आपत्ति है? कुछ नहीं है, तो अभावको भावात्मक ही मानना ठीक है, भावसे अतिरिक्त मानना व्यर्थ है ॥ ८७ ॥

घट आदिके समान प्रागभाव आदि भावविशेष हैं, ऐसा कहनेमें आपका क्या अभिप्राय है? क्या अभावको अतिरिक्त पदार्थ माननेसे अद्वितीय आत्माकी सिद्धि नहीं होगी? या एकविज्ञानसे सबका विज्ञान होता है, इस श्रौत प्रतिज्ञाकी असङ्गति होगी? वस्तुतः ये दोनों भय नहीं हैं, क्योंकि पृथिवी आदि भावोंके सदृश अभावकी भी व्यावहारिक सत्ता स्वीकार कीजिये, विविध भोगजनक प्राणीके कर्मोंके भेदसे भावोंमें वैलक्षण्य माना ही जाता है, इस आशयसे कहते हैं—'लोकप्रसिद्धि०' इत्यादिसे।

शङ्का—प्रागभाव आदिमें अभाव शब्दकी लोकमें प्रसिद्धि है अर्थात् अभाव-शब्दसे ही सदा उनका व्यवहार होते आया है। आप इस लोकप्रसिद्धिका उल्लंघन कर भावरूपसे उनका व्यवहार करते हैं। जो सदासे अभावात्मक होते आये हैं, उन्हें आप भावात्मक कहते हैं, ऐसा कहनेसे आपको क्या लाभ है? फलरूप अतिशयके बिना लोकप्रसिद्धिका त्याग करना उचित नहीं है।

समाधान—सबसे प्राचीन वेद हैं और नित्य होनेसे वे अपौरुषेय हैं, अतः वेदसे लोक-प्रसिद्धिका त्याग करते हैं। इसमें आपको कौन-सा फल मिलता है कि फलविशेषके बिना ही अभाव भावसे भिन्न तत्त्वान्तर है, ऐसा कहते हो? वेदमें अभावके पृथक् स्वरूपका निर्देश भी नहीं है, इसलिए भावात्मक ही जगत् प्रतीत होता है। अभावका व्यवहार भी वेदमें भावस्वरूपसे ही किया गया है, पृथक्तत्त्वसे नहीं। इस परिस्थितिमें वेदप्रसिद्धिका उल्लंघन कर अभावको भावसे भिन्न तत्त्व मानते हैं, इसमें आपको ही कौन-सा फल मिलता है? इसलिए यह आक्षेप वेदान्तियोंके लिए लागू नहीं होता, प्रत्युत नैयायिकोंके लिए ही है, अतः उन्हींको इसका उत्तर देना चाहिए।

अभावव्यवहारस्तु भावत्वेऽप्युपपद्यते ।
भावान्तरमभावो हि कयाचित्तु व्यपेक्षया ॥ ८९ ॥

शङ्का—वस्तुतः प्रतिबन्दी सदुत्तर नहीं होता है, वादीके प्रश्नका उत्तर न देकर उसके प्रति स्वयं प्रश्न करना अप्राप्तकाल नामका निग्रहस्थान कहलाता है, अतः पूर्व प्रश्नका उत्तर देकर ही प्रश्न करना उचित है। प्रकृतमें पूर्व प्रश्नका उत्तर न देकर प्रतिबन्दी उत्तर दिया है, अतः वह ठीक नहीं है।

समाधान—लौकिक प्रसिद्धि आधुनिक है, इसलिए उसमें मूल होना चाहिए, क्योंकि लोकप्रसिद्धि दो प्रकारकी होती है—एक समूल और दूसरी निर्मूल, जैसे इस बट वृक्षमें यक्ष रहता है। यदि उक्त प्रसिद्धि आप्तोक्ति-मूलक है, तो उसे प्रमाण कह सकते हैं, अन्यथा उसे अप्रमाण ही मानना होगा। इस प्रकार प्रकृतमें कोई मूलभूत प्रमाण इस लोकप्रसिद्धिमें नहीं देख पड़ता। शास्त्राचारसे मूलभूत प्रमाणका अनुमान हो सकता है। सब जगह मूल प्रमाण प्रत्यक्ष ही नहीं रहता, अतएव मीमांसक आदि शास्त्रकार स्मृति या सदाचारसे मूलभूत श्रुतिका अनुमान करते हैं, यह भी मार्ग समुचित नहीं है, कारण कि मूलका अनुमान वहींपर होता है, जहांपर प्रत्यक्ष श्रुतिका विरोध नहीं होता, अतएव मीमांसाका सूत्र है—

'विरोधे त्वनपेक्षं स्यादसति ह्यनुमानम् ।'

भावार्थ यह है कि यदि प्रत्यक्ष श्रुतिसे स्मृति आदि विरुद्ध हैं, तो स्मार्त अर्थका त्याग करना ही उचित है, क्योंकि प्रत्यक्ष श्रुतिसे विरुद्ध स्मृति तथा सदाचार आदिसे स्वार्थबोधक श्रुतिका अनुमान नहीं होता। यदि श्रुतिका विरोध न हो, तो स्मृति आदि द्वारा तदर्थक श्रुतिका अनुमान होता है। प्रकृतमें 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' इत्यादि श्रुति 'भावात्मक जगत् है' यह स्पष्ट बोधन करती है। अतः उससे विरुद्ध लोकप्रसिद्धिसे श्रुतिका अनुमान नहीं हो सकता। वैदिक प्रसिद्धि वेदमूलक होनेसे सबके लिए वह उपादेय है, इसलिए फलविशेषकी जिज्ञासा ही अनुचित है ॥ ८८ ॥

'अभाव०' इत्यादि। यद्यपि प्रागभाव आदि भावस्वरूप हैं, तो भी उनमें अभावव्यवहार होनेमें कोई बाधक नहीं है, कारण कि भावान्तर ही भावान्तरका अभाव कहलाता है, जैसे घट स्वरूपसे जब व्यवहृत होता है, तब

सदेव सर्वमित्युक्त्वा व्यावर्त्यं किं भवेदिद ।
अभाव इति चेत्तर्हि सोऽभ्युपेयो बलात्त्वया ॥ ९०. ॥
बाढमभ्युपगच्छामि शून्यत्वं भ्रान्तिकल्पितम् ।
तन्निवर्त्योऽथ भावत्वं युक्तियुक्तमिहोच्यते ॥ ९१ ॥

वही भावस्वरूप कहलाता है और जब पटभिन्नत्वेन व्यवहृत होता है, तब पटभिन्न घट कहा जाता है अर्थात् उसमें अभावत्व व्यवहार होता है, अतएव 'भावान्तरमभावोऽन्यो न कश्चिदनिरूपणात्' इत्यादि वचन सङ्गत होते हैं ।

'स्वरूपपररूपाभ्यान्नित्यं सदसदात्मके ।
वस्तुनि ज्ञायते किञ्चिद्रूपं कैश्चित्कदाचन ॥'

यह श्लोक भी उक्त अर्थमें प्रमाण है, इस विषयका निरूपण पूर्वमें कर चुके हैं, अतः ग्रन्थके विस्तारके भयसे पुनः निरूपणसे विरत होते हैं ॥ ८९ ॥

'सदेव सर्व०' इत्यादि । 'सदेव सौम्येदमग्र आसीत्' इस श्रुतिमें एवशब्द है, इसका अर्थ इतरव्यवच्छेद होता है, सत्से इतर असत् ही हो सकता है, उसे आप मानते नहीं, असत्का भी रूपान्तरसे भावमें ही अन्तर्भाव करते हैं, इसलिए यह प्रश्न होता है कि एवकारका व्यावर्त्य है या नहीं ? यदि है तो सत्से अतिरिक्त असत् बलात् मानना पड़ेगा । दूसरे पक्षमें एवकार व्यर्थ होता है, एवकारके रहनेसे यह अर्थ होता है कि अग्रे अर्थात् उत्पत्तिसे पूर्व जगत् सत् ही था, असत् नहीं था । यदि असत् पदार्थ श्रुतिको अभिप्रेत न होता, तो वह प्रसक्त ही न हो सकता, फिर उसके निराकरणके लिए एवकारकी आवश्यकता ही क्या थी ? अतः इस विषयमें अद्वैतवादी दोनों ओरसे फंदेमें फंसे हैं ॥९०॥

उसीका उत्तर देते हैं—'बाढम०' इत्यादिसे ।

एवकारका व्यावर्त्य असत् है, यह अवश्य कहते और मानते हैं, किन्तु वह असत् परमतकल्पित शून्यात्मक है । शब्द परार्थ है अर्थात् दूसरेको समझानेका असाधारण उपाय है । परमतसिद्ध पदार्थोंके द्वारा समझानेसे शिष्यकी श्रद्धापूर्वक श्रवण आदिमें प्रवृत्ति होती है । अन्यथा अविश्वास होनेका भय रहता है और श्रुत अर्थमें पूर्ण विश्वास नहीं करता । बिना विश्वास श्रुत अर्थ निष्फल होता है; इसलिए श्रोताके अनुग्रहके लिये श्रुतिने परमतसिद्ध असत् पदार्थकी आवृत्तिके लिए एवकारका उपादान किया है । वह जगत् सत् है, ऐसा कहनेसे

किं प्रागभावः प्रध्वंसाद्भिद्यतेऽथ न भिद्यते।
अभेदे तेऽपसिद्धान्तो भेदे भेदकमुच्यताम् ॥ ९२ ॥
विलक्षणस्वरूपत्वं न तयोः शून्यमात्रयोः ।
न चौपाधिकभेदः स्याच्छून्यस्योपाध्यसम्भवात् ॥ ९३ ॥

श्रोता यह भी समझ सकता है कि सत् है और असत् भी है अर्थात् जगत् दो राशिमें विभक्त है—कोई सत है कोई असत् है या उत्पत्तिसे पूर्व असत् है, उत्पत्तिके अनन्तर सत् है अथवा रूपभेदसे उभयात्मक याने सदसदात्मक है, इत्यादि बोध न हो यह अपेक्षित है, अन्यथा परम पुरुषार्थकी अप्राप्ति और अनर्थकी प्राप्ति हो जायगी, इसलिए परमतकल्पित असत्की आवृत्तिके लिए एवकारका उपादान किया गया है। इससे यह नहीं सिद्ध होता कि श्रुतिमें असद्व्यावृत्तिके तात्पर्यसे एवकारका उपादान है, इसलिए असत्का स्वीकार अवश्य करना ही पड़ेगा, क्योंकि यदि ऐसा नियम माना जाय, तो वादीके पक्षका अनुवाद करके प्रतिवादीका खण्डन करना ही असंभव हो जायगा। केवल अनुवाद करनेसे प्रतिवादीका अभिमत हो जायगा और अभिमत पक्षका खण्डन करनेसे अपसिद्धान्तनामक निग्रहस्थानसे निगृहीत हो जायगा, पुनः कथामें अधिकार ही नष्ट हो जायगा, ऐसा होता नहीं। इसलिए भ्रान्तिसिद्ध असत् पदार्थकी एवकारसे व्यावृत्ति कर युक्तियुक्त भावत्वका प्रतिपादन 'सदेव' इत्यादि श्रुति करती है ॥ ९१ ॥

'किं प्रागभावः' इत्यादि। अच्छा, अब आपसे प्रश्न करते हैं—प्रागभावको प्रध्वंससे भिन्न मानते हो या अभिन्न? अन्त्य पक्षमें तो अपसिद्धान्त स्पष्ट है। प्रथम पक्षमें कौन भेदक धर्म है? अभाव अनुपाख्य है, अतः भावभूत धर्मका आश्रय तो हो नहीं सकता, भेदक धर्मके बिना एक दूसरेसे व्यावृत्त है, यह कैसे समझ सकते हो या किसीको समझा सकते हो? असाधारण धर्मके बिना पदार्थोंका विवेक होता नहीं ॥ ९२ ॥

वास्तविक धर्म ही केवल भेदक नहीं होता, किन्तु औपाधिक धर्म भी भेदक होता है। अभाव वास्तविक दो असाधारण धर्म नहीं हैं, किन्तु औपाधिक हैं, यदि यह कहिए, तो औपाधिक धर्म कौन है? यही बतलाइये, इस अभिप्रायसे कहते हैं—'विलक्षण०' इत्यादिसे ।

घटस्य प्रागभावो यः स पिण्डोपाधिको यदि ।
तद्यत्र मानं वक्तव्यं प्रत्यक्षं तु न युज्यते ॥ ९४ ॥
नीरूपप्रागभावस्य चाक्षुषत्वमसङ्गतम् ।
पिण्डे दृष्टे प्रागभावो दृष्ट इत्येष ते भ्रमः ॥ ९५ ॥

प्रागभाव और ध्वंस ये दोनों शून्यात्मक हैं, अतः घट और पटके सदृश उनका स्वरूप ही परस्पर विलक्षण है, यह तो कह ही नहीं सकते। घट, पट आदि सावयव हैं तथा अनेक गुण और धर्म आदिके आश्रय हैं, इसलिए उन दोनोंमें स्वरूपका भेद तो सबके अनुभवसे सिद्ध है। पर ये दोनों अभाव तो निराकार और सर्वथा परतन्त्र हैं। और औपाधिक धर्म उनका भेदक है, यह भी कहना तभी बन सकता है, जब उपाधि सिद्ध हो, अतः प्रथम उपाधिका परिचय कराइये॥९३॥

'घटस्य प्रागभावो' इत्यादि। इस मृत्पिण्डमें घट होगा, इस प्रतीतिसे सिद्ध घटके प्रागभावका अधिकरण है—मृत्पिण्ड। 'इस कपालमें घट नष्ट हुआ' इस प्रतीतिसे सिद्ध घटके ध्वंसका अधिकरण है—कपाल। ये दोनों अधिकरण ही दोनों अभावोंकी उपाधि हैं। मृत्पिण्डवृत्तित्व और कपालवृत्तित्वरूप उपाधिके भेदसे दोनों अभाव भिन्न हैं, मृत्पिण्डमें घटका प्रागभाव और कपालमें घटका ध्वंस है, इसमें प्रमाण क्या है ? प्रत्यक्ष प्रमाण है कहना तो युक्त नहीं है ॥ ९४ ॥

'नीरूपप्रागभावस्य' इत्यादि। नीरूप (रूपशून्य) प्रागभावका प्रत्यक्ष तो असङ्गत है। अभिप्राय यह है कि उद्भूतरूपवाले घट आदि द्रव्यके चाक्षुष प्रत्यक्षमें उद्भूतरूप कारण है, ऐसा नियम है ? प्रागभावमें जब रूप ही नहीं है; तब उद्भूत रूपकी संभावना ही कैसे हो सकती है ? अतः प्रागभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। त्वाच प्रत्यक्षमें उद्भूतस्पर्शवत्वा नियामक है, इसलिए स्पर्शशून्य उक्त अभावके त्वाच प्रत्यक्षका भी सम्भव नहीं है। अन्य इन्द्रियाँ गुणग्राहक हैं। प्रागभाव गुण नहीं है। मन बाह्य विषयका स्वयंग्राहक नहीं हैं। इस प्रकार कारणोंपर दृष्टि देनेसे प्रत्यक्षका कोई कारण नहीं है। इस अभिप्रायसे कहते हैं—प्रत्यक्ष तो ठीक नहीं है, अतः अन्य कोई प्रमाण कहिये।

शङ्का—यदि उद्भूतरूपवान्‌का ही चाक्षुष प्रत्यक्ष मानते हो, तो गुणमें गुण नहीं रहता इस नियमके अनुसार रूपमें उद्भूत रूप नहीं है, फिर उसका प्रत्यक्ष कैसे होगा ?

प्रागभावव्यवहृतिर्यदि पिण्डदृशस्तदा ।
स एव प्रागभावोऽस्तु किमुपाधितया तत्र ॥ ९६ ॥

समाधान—उक्त नियम द्रव्यविषयक है, गुणादिविषयक नहीं, इसलिए गुणादिविषयक प्रत्यक्षमें कोई आपत्ति नहीं है । प्रागभाव गुणादि नहीं है, इसलिए उसके चाक्षुष प्रत्यक्षमें उक्त नियम लागू है ।

शङ्का—आपके मतसे प्रागभाव क्या है ?

समाधान—घटादिकी अपेक्षासे अधिकरण द्रव्य ही को आप लोग प्रागभाव कहते हैं, उससे अतिरिक्त पदार्थान्तर प्रागभाव नहीं है ।

शङ्का—'पिण्डे पिण्डः' यह प्रतीति नहीं होती पर 'पिण्डे प्रागभावः' यह प्रतीति क्यों होती है ?

समाधान—उक्त प्रतीति आत्माश्रयादि दोषसे नहीं होती, सो ठीक ही है, अन्तिम प्रतीति अन्यकी अपेक्षासे भेद मानकर आप लोगोंको भ्रमात्मक होती है, इस अभिप्रायसे कहते हैं—'पिण्डे दृष्टे' इत्यादि । पिण्डके देखनेपर प्रागभाव देखा जाता है, यह कहना आपका भ्रम है और भ्रमसे किसी पदार्थकी वास्तविक सत्ता मानी नहीं जा सकती । आकाश नील है, इस प्रतीतिसे वस्तुतः आकाशमें नीलरूपकी सत्ता कोई नहीं मानता ॥ ९५ ॥

'प्रागभाव०' इत्यादि । मृत्पिण्डके देखनेवालोंका अक्सर यह व्यवहार देखा जाता है कि इस पिण्डमें कुछ कालके बाद घट होगा, किन्तु अभी नहीं है, अतः इस प्रणालीसे अर्थात् इस व्यवहार द्वारा पिण्डमें घटके प्रागभावका अस्तित्व सिद्ध होता है, यदि ऐसा कहें, तो इसका उत्तर यही है कि उक्त व्यवहारसे पिण्ड ही घटप्रागभावस्वरूप क्यों न माना जाय ? क्योंकि मृत्पिण्डके दर्शनके बिना प्रागभावका जब दर्शन होता ही नहीं है तब आवश्यक होनेपर पिण्डको ही प्रागभाव मानना युक्तियुक्त है । पिण्ड उक्त प्रागभावकी उपाधि है, ऐसा कहनेसे आपको क्या लाभ है ? अर्थात् कुछ भी नहीं और दूसरी बात यह है कि जैसे 'घटोऽस्ति' यह व्यवहार होता है, वैसे ही यदि 'घटप्रागभावोऽस्ति' यह व्यवहार मानते हो, तो सत्त्वधर्मितया प्रतीयमान प्रागभाव भी घटादिके समान भावस्वरूप ही सिद्ध होगा, उससे विलक्षण अभावस्वरूप नहीं । और आधाराधेयभाव जो प्रतीत होता है, उसे तो 'राहोः शिरः' के समान कल्पित भेद मानकर भी मान

पिण्डत्वप्रागभावत्वे एकस्याऽप्यविरोधिनी ।
स्वतः पिण्डोऽप्यपेक्ष्याऽन्यं प्रागभावत्वमश्नुते ॥ ९७ ॥
प्रागभावोऽस्ति दृष्टश्चेत्येवं तत्सत्त्वदर्शने ।
भावस्यैवोपपद्येते न शून्यस्य निरात्मनः ॥ ९८ ॥

सकते हैं, निःस्वरूप अभावमें अस्त्यर्थका सम्बन्ध नहीं हो सकता, क्योंकि वैसा मानना 'सदसतोस्सम्बन्धानर्हत्वम्' इस न्यायसे विरुद्ध है ॥ ९६ ॥

'पिण्डत्व०' इत्यादि । पिण्डत्व और घटप्रागभावत्व—ये दोनों धर्म एक ही पिण्ड व्यक्तिमें रूप-रसकी तरह रह सकते हैं, इनमें परस्पर कोई विरोध नहीं होता ।

शङ्का—विरोध क्यों नहीं है ? एक भावात्मक है और दूसरा अभावात्मक ?

समाधान—पटत्व और घटभिन्नत्व ये दोनों धर्म जैसे एक पटव्यक्तिमें रहते हैं, वैसे ही दो धर्मोंकी एक व्यक्तिमें स्थिति विरुद्ध नहीं है। वस्तुतस्तु एक ही व्यक्तिमें सापेक्ष अनेक धर्मोंका व्यवहार होता है । एक ही देवदत्तादि व्यक्तिमें पिता, पुत्र, जामाता, श्वसुर इत्यादि व्यवहारसे पितृत्व, पुत्रत्व आदि अनेक धर्म माने जाते हैं । एक व्यक्तिकी अपेक्षासे वे धर्म विरोधी अवश्य हैं, लेकिन धर्मान्तरकी अपेक्षासे विरुद्ध नहीं हैं । किसीका पिता किसीका पुत्र, किसीका जामाता इत्यादि होता ही है । अतः उन–उनकी अपेक्षा उन-उन धर्मोंका एक धर्मीमें व्यवहार होता है, वैसे ही प्रकृतमें भी कहते हैं—पिण्डत्व और प्रागभावत्वका एक व्यक्तिमें विरोध नहीं है, अपेक्षा-भेदसे उक्त उभय स्थितियोंका समर्थन करते हैं—स्वतः पिण्ड है पर घटकी अपेक्षासे वह प्रागभाव भी कहा जा सकता है । जैसे घट अपने स्वरूपसे भावात्मक है और पटादिरूपसे निरूप्यमाण तथा 'पटभिन्न' इत्यादिसे प्रतीयमान अभावात्मक कहा जाता है । अतएव

'स्वरूपपररूपाभ्यां नित्यं सदसदात्मके ।
वस्तुनि ज्ञायते रूपं किञ्चित् कैश्चित्कदाचन ॥'
'भावान्तरमभावोऽन्यो न कश्चिदनिरूपणात्'

इत्यादि वचन संगत होते हैं ॥९७॥

'प्रागभावो' इत्यादि । प्रागभाव है, और देखा जाता है, इत्यादि प्रतीतिको यदि प्रागभावविषयक मानते हो; तो घटादिके समान प्रागभाव भी भावात्मक ही

युक्तियुक्तं वैदिकं च मतं त्यक्त्वा दुराग्रहात् ।
कुतर्कसमये मग्नः किं मुधा परिमुह्यसि ॥ ९९ ॥
अभावस्याऽपि भावत्वे कुतः कार्यमसद्भवेत् ।
कारणस्य तु भावत्वमविवादं मतेऽपि ते ॥ १०० ॥

सिद्ध होता है; शून्यात्मक नहीं, क्योंकि निःस्वरूपमें कोई धर्म नहीं रह सकता । यदि किसी भी धर्मका आधार होगा, तो वह निःस्वरूप कैसे हो सकता है ? ॥९७॥

'युक्तियुक्तम्' इत्यादि । दुराग्रहसे युक्तियुक्त याने तर्कसिद्ध वैदिक मतका त्याग कर कुतार्किकोंके मतमें फँसकर क्यों अपनी मूर्खता प्रकाशित करते हो ? यदि घट आदिके अभावको अधिकरणभूत पट आदिसे भिन्न मानते हो, तो घटाभावमें भी तो घट नहीं है, इसलिए उसमें भी घटका अभाव मानना पड़ेगा एवं उस अभावमें फिर घटाभाव, इस प्रकार अनन्त घटाभाव मानने पड़ेंगे, परन्तु इतने अभाव किसी प्रमाणसे सिद्ध नहीं हैं । इसलिए आखिरमें अभावमें रहनेवाले अभावको अधिकरणसे अतिरिक्त नहीं, किन्तु अधिकरण-स्वरूप ही मानोगे । फिर उसमें भी यह शङ्का होगी कि अभावको अधिकरणस्वरूप माननेपर 'घटाभावे घटाभावः' यह प्रतीति कैसे होगी ? आधार और आधेयके भेदके बिना ऐसी प्रतीति नहीं होती । इसका उत्तर काल्पनिक भेद मानकर ही कर सकते हो, दूसरा उपाय नहीं है । इसी प्रकार घट-प्रागभाव पिण्डादिस्वरूप ही है, अतिरिक्त नहीं है, ऐसा स्वीकार करना उचित है ॥ ९९ ॥

'अभावस्याऽपि' इत्यादि । किसी तटस्थकी शङ्का है कि घटप्रागभावको यदि पिण्डात्मक ही मानोगे अर्थात् भावात्मक ही अभाव है, भावसे अतिरिक्त दूसरा नहीं, यह मानोगे, तो प्रकृतमें सत्कार्यवाद माननेका क्या उपयोग हुआ ?

समाधान—विचारसे यदि अभाव भावात्मक ही सिद्ध होता है, तो उत्पत्तिसे पूर्व कार्य असत् कैसे हो सकता है ? पिण्डमें पिण्डसे अतिरिक्त घटके अभावका समर्थन यदि होता, तो यह संभव था कि असत् घटादिकी उत्पत्ति होती है, इसलिए असत्कार्यवादकी किसी तरह कल्पना हो सकती, किन्तु भावसे अतिरिक्त अभाव अन्य तत्त्व है ही नहीं । यदि वह नरशृङ्गके समान अत्यन्त असत् होता, तो कारणके व्यापारसे भी घटादिकी उत्पत्ति नहीं होती । घटादिकी

नन्वत्रैकं स्वतःसिद्धं प्रत्यग्रूपमनन्यदृक् ।
वस्त्विष्टं वेदसिद्धान्ते किमर्थं कार्यकारणे ॥ १०१ ॥
एवम्भूतात्मबोधार्थं कारणादि प्रसाध्यते ।
उपायः सोऽवतारायेत्याचार्यैरेतदीरणात् ॥ १०२ ॥

उत्पत्ति देखते हैं, अतः अत्यन्त असत्से विलक्षण भावात्मक ही वह है, यह मानना पड़ेगा। केवल भेद इतना है कि पूर्वमें अव्याकृतनामरूपसे घटादि था, इसलिए उस समय लौकिक कार्यके लिए क्षम नहीं हुआ और कारणके व्यापारके अनन्तर व्याकृतनामरूप होनेपर लौकिक कार्यके लिए समर्थ हुआ। और कारणको भावात्मक तो आप भी कहते ही हैं, अतः कारणके अंशमें तो विवाद ही नहीं है। हमारे मतसे कार्य तथा कारणका अभेद है, इसलिए भी कार्य असत् नहीं होता ॥ १०० ॥

'नन्वत्रैकम्' इत्यादि ।

शङ्का—'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म', यद्भासा भासितमिदम्', 'अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिः' इत्यादि श्रुतियोंसे अद्वैत ब्रह्म ही एक तत्त्व है, यह वेदान्तका सिद्धान्त सिद्ध होता है, अतः इसके विपरीत कारणसत्ताकी सिद्धि क्यों करते हो? ऐसा करनेसे वेदान्तियोंका अपसिद्धान्त होगा, इसलिए कार्यकारणका विचार ही व्यर्थ है और कारणकी सत्ता सिद्ध करना, तो अपने घरमें ज्वालाप्रक्षेपके सदृश अद्वैतका व्याघात करना है, अतः वह अत्यन्त अनुचित है ॥१०१॥

समाधान—'एवंभूता०' इत्यादिसे। समस्त जगत्का कारण, नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्तस्वरूप, स्वयंप्रकाश तथा प्रत्यग्रूप ब्रह्मात्मतत्त्वका बोध होनेके लिए कार्यकारणका विचार करते हैं। यह विचार उक्त बोधके अवतार (उत्पत्ति) का उपाय है, ऐसा पूर्वाचार्योंने कहा है; तात्पर्य यह है कि अद्वैत ब्रह्मका ज्ञान अद्वैतज्ञानके बिना नहीं हो सकता; अद्वैतज्ञानमें घट, पट आदि द्वैतमें सत्यत्वका ग्रहण करानेवाला प्रत्यक्ष बाधक है, इसलिए यह विचार आवश्यक है कि श्रुतिप्रदर्शित आत्मैकत्वज्ञान कैसे हो सकता है? और प्रमाण, प्रमेय आदि लौकिक व्यवस्था भी व्यवहारदशामें बनी रहे, इस जिज्ञासासे श्रुतियोंमें ध्यान देनेसे स्पष्ट प्रतीत होता है कि श्रुतिमें प्रदर्शित उसके उपाय ही सर्वोत्तम उपाय हैं, श्रुति उच्च स्वरसे कहती है कि 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्' अर्थात् मृत्तिकासे जितने घट, शराव आदि कार्य

सत्तत्त्वकमिदं सर्वमिति संसाध्य यत्नतः ।
तस्यापि संविन्मात्रेण पूर्णतैवोच्यते स्वतः ॥ १०३ ॥

बनते हैं, वे सब-के-सब मृत्तिका ही हैं, उससे अतिरिक्त तत्त्वान्तर नहीं हैं एवं सुवर्णादिके विकार सुवर्णादिसे अतिरिक्त नहीं हैं केवल आकारसे वे भिन्न-भिन्न प्रतीत होते हैं और सुवर्णके सदृश स्थायी नहीं होते, अतएव वागारम्भणामात्र हैं अर्थात् केवल कुछ समय तक इनका व्यवहार होता है। उपादानरूप मृत्तिका, सुवर्ण आदिका व्यवहार उनके कार्यान्तरोंमें भी अनुवृत्त रहता है, अतएव तत्तत् कार्यकी अपेक्षासे वे सत्य कहलाते हैं, इसी अभिप्रायसे श्रुति कहती है—'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' मृत्तिका कारणकी उपलक्षण है अर्थात् कार्यकी अपेक्षा कारण परमार्थ सत् है, इसीसे एकविज्ञानसे सब विज्ञात हो जाता है, यह श्रौत प्रतिज्ञा भी उपपन्न होती है। यदि कारणसे वस्तुतः कार्य अतिरिक्त माना जांय, तो कारणके विज्ञानसे उससे अतिरिक्त कार्यका विज्ञान कैसे हो सकता है? जो कारणको सत् कहते हैं और कार्यको उत्पत्तिसे पूर्व असत् कहते हैं, उनके मतमें कार्य और कारणका अभेद नहीं बन सकता; अतएव वे लोग उनका भेद ही मानते हैं और उत्पत्तिके बाद कार्यको सत् कहते हैं। उनका मत 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म', 'नेहनानास्ति किञ्चन', 'तत्त्वमसि', 'सर्वमात्मैवाभूत्' इत्यादि सैकड़ों श्रुतियोंसे विरुद्ध है। 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्', 'ऐतदात्म्यम्' इत्यादि श्रुतियोंका उपक्रमोपसंहार द्वारा अद्वैतमें ही परम तात्पर्य है; यह पूर्वमें निरूपण कर चुके हैं, अतः फिर कहनेकी आवश्यकता नहीं है। 'एतस्मादात्मनः आकाशः' इत्यादि सृष्टिबोधक श्रुतियोंका वास्तविक तात्पर्य सर्गके प्रतिपादनमें नहीं है, किन्तु अध्यारोपापवादन्यायसे कारणसे अतिरिक्त कार्य नहीं है, इस प्रकार बोधन द्वारा अद्वैतमें ही परम तात्पर्य है; 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति' इत्यादि श्रुति समस्त कार्य ब्रह्मसे उत्पन्न हुआ है; ब्रह्म ही में स्थित है, और उसीमें लीन होता है; यह प्रतिपादन करती है; इसका तात्पर्य यह है कि ब्रह्म समस्त संसारका उपादान और निमित्त दोनों प्रकारका कारण है, इससे ईश्वर केवल निमित्त कारण है संसारका उपादान कारण नहीं, यह सर्वथा श्रुतिविरुद्ध है, इस विषयमें शङ्का-समाधानका ब्रह्मसूत्र और उसके भाष्य आदिमें विस्ताररूपसे निरूपण किया गया है, इसलिए विशेष जिज्ञासुओंको वहाँ ही देखना चाहिए ॥१०२॥

'सत्तत्त्वक०' इत्यादि। उक्त प्रकारसे इस समस्त संसारमें सत्स्वरूप

कारणादिनिषेधेन नन्वद्वैतमभीप्सितम् ।
तथा च नेति नेतीति बोधस्योत्तमता मता ॥ १०४ ॥

परम ब्रह्मकी सत्ता है, क्योंकि कार्यमात्रका कारण तत्त्व होता है, सबका कारण ब्रह्म ही है, इसलिए संसारमें ब्रह्मकी सत्ता मानी जाती है, इस प्रकार श्रुति तथा तदनुकूल अनुमान आदि प्रमाणोंसे यत्नपूर्वक सिद्ध करके कारण भी वास्तविक संवित्मात्र (बोधमात्र) अतएव पूर्ण अखण्ड परम ब्रह्मस्वरूप है, यह कहा जाता है । 'द्रष्टा दृशिमात्रः शुद्धोऽपि प्रत्ययानुपश्यः' इस योगसूत्रादिसे भी परमात्मा केवल ज्ञानस्वरूप है, यह स्पष्ट है ।

शङ्का—एक करणसे कोई कार्य नहीं होता, क्योंकि लोकमें समवायी, असमवायी और निमित्त इन तीन कारणोंसे ही कार्योंकी उत्पत्ति देखी जाती है, तथा सहकारी कारण भी अनेकविध देखे जाते हैं ।

समाधान—किसी लौकिक कारणमें पूर्ण कार्यानुकूल सामर्थ्य नहीं है, इसलिए सहकारी आदिके द्वारा कारणमें पूर्ण सामर्थ्याधानके लिए अन्यकी अपेक्षा युक्त ही है । ब्रह्म स्वतः सब कार्योत्पादनके लिए परिपूर्ण है, अपूर्ण नहीं है; अतः किसी सहकारीकी अपेक्षा नहीं रखता, अतएव 'सत्यसंकल्प' कहा जाता है ॥१०३॥

'कारणादि०' इत्यादि । सभी लौकिक कार्य कारणसे अभिन्न हैं, कारणकी अवस्थाविशेष ही कार्य है, अतिरिक्त नहीं, अतएव सूत्रसे भिन्न पट नहीं है, यह कहना ठीक ही है । लौकिक कारण भी ब्रह्मकार्य ही हैं, वे भी उक्त न्यायसे ब्रह्मभिन्न नहीं हैं । 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' इत्यादि श्रुतियोंसे भी यही सिद्धान्त किया गया है । 'अथात आदेशो नेति नेति' इत्यादि श्रुतियोंने सकल कार्यकारणभावापन्न द्वैतका निषेध कर द्वैताभावसे उपलक्षित आत्मस्वरूपका ज्ञान ही मोक्षके लिए उपयोगी है, यह कहा है ।

शङ्का—'नेति नेति' इत्यादि वाक्य द्वारा द्वैतनिषेधज्ञान ही यदि मुक्तिका कारण प्रतीत है, तो वही मुमुक्षुओंको उपादेय होगा, ब्रह्म उपादेय नहीं होगा ।

समाधान—हां ठीक है, द्वैताभावोपलक्षित ब्रह्मस्वरूपमात्रविषयक निर्विकल्पक ज्ञानका द्वैतनिषेधज्ञान उपयोगी है; पर उपादेय नहीं है । फलकी प्राप्तिसे पूर्व साधन उपादेय होता है; अनन्तर वह भी मिथ्या होनेसे त्याज ही है । क्योंकि 'अतोऽन्यदार्तम्', 'द्वितीयाद्वै भयं भवति', 'यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं

बाढं किन्तु निषेधोऽयं नोपादेयतयोच्यते ।
ऐकात्म्यमात्रबोधेन निषेधस्याऽप्यपह्नवात् ॥ १०५ ॥
निषेधबोधसद्बोधौ तयोः काऽत्र व्यवस्थितिः ।
उच्यते नैतयोरंशभेदेनाऽत्र व्यवस्थितिः ॥ १०६ ॥
यथा चूतफले बीजं त्याज्यं ग्राह्यस्तु तद्रसः ।
नैवं जगति बोधाय त्याज्यं ग्राह्यं च भिद्यते ॥ १०७ ॥

पश्यति' इत्यादि श्रुतियोंसे निषेध भी ब्रह्मसे अतिरिक्त है, अतः वह भी त्याज्य ही है, उपादेय केवल ब्रह्मात्मैक्यमात्र है ।

शङ्का—द्वैतनिषेधका भी निषेध करनेसे पुनः द्वैत उत्थित हो जायगा, निषेध न करनेपर द्वैतनिषेधसे ही अद्वैतका व्याघात होगा, अतः द्वैतका सामान्याभाव सिद्ध नहीं हुआ ।

समाधान—अभाव रहे तो भी भावाद्वैतसिद्धिमें कोई आपत्ति नहीं है अथवा उक्त निषेधका अधिकरण ब्रह्म है, अतः उक्त अभाव ब्रह्मस्वरूप ही है, अतिरिक्त नहीं है, क्योंकि अभाव अधिकरणस्वरूप है, यह मीमांसकादिसंमत मार्ग है; आनन्दबोधाचार्यके मतमें पञ्चम प्रकार है, इत्यादि विशेष अन्यत्र विस्तृत है ॥१०४,५॥

'निषेधबोध०' इत्यादि ।

शङ्का—द्वैतनिषेधबोध और सन्मात्रबोध—इन दोनोंमें कौन बोध उपादेय है और कौन त्याज्य है ?

समाधान—दोनों त्याज्य ही हैं, कारण कि ब्रह्मभिन्न प्रपञ्च जैसे अद्वैतका विरोधी तथा कल्पित होनेसे त्याज्य है, मुमुक्षुओंको उपादेय नहीं, वैसे ही द्वैताभावसे उपलक्षित चिन्मात्रात्मविषयक निर्विकल्पक चरम चित्तवृत्तिविशेष बोध भी पूर्वोक्त हेतुसे त्याज्य ही है, उपादेय नहीं है । जबतक ब्रह्मभावापत्ति नहीं होती, तबतक दोनों उपादेय हैं, बादमें दोनों त्याज्य हैं । 'नदीपार होनेपर नौकाकी क्या आवश्यकता' इस न्यायसे फलसिद्धिके अनन्तर उसके उपाय अनुपादेय होते ही हैं, यह लोकमें भी प्रसिद्ध ही है, अतः प्रश्न ही व्यर्थ है ॥ १०६ ॥

उक्त अर्थमें व्यतिरेकी दृष्टान्त कहते हैं—'यथा चूतफले' इत्यादि । 'आम्रश्चूतो रसालोऽसौ' इत्यादि अमरकोशसे चूत आमका नाम है । आमका

किं तर्हिं सर्वं सन्त्याज्यमुपादेयं तथाऽखिलम् ।
रज्जुसर्पेऽखिलो त्याज्यं ग्राह्यं चाऽखिलमेव तत् ॥ १०८ ॥

फल सावयव है, उसमें जैसे बीज-अंश बुभुक्षुओंके लिए त्याज्य है और रस उपादेय है, वैसे ही जगत्में कोई अंश त्याज्य और कोई अंश ग्राह्य है, यह व्यवस्था नहीं हो सकती, अर्थात् जगत्का अमुक अंश बोधका उपयोगी है अतएव ग्राह्य है और अमुक अंश उसका प्रतिकूल होनेसे त्याज्य है, ऐसी व्यवस्था जगत्में नहीं हो सकती ॥ १०७ ॥

'किं तर्हिं' इत्यादिसे ।

शङ्का—उक्त दृष्टान्त व्यतिरेकी क्यों ? जैसे आम्रफल सांश है, वैसे ही जगत् भी तो सांश ही है, इसलिए अंशभेदसे संसार भी त्याज्य और ग्राह्य हो सकता है ।

समाधान—नहीं, यदि जगत् है नहीं, तो कौओंके दाँतोंके गिननेके समान उसके सांश निरंशका विचार भी व्यर्थ ही है ।

शङ्का—तो प्रतीति कैसे होती है ? विषयके विना तो ज्ञान होता नहीं ।

समाधान—तो क्या रज्जुमें सर्पप्रतीति होनेसे रज्जु वस्तुतः सर्प है ? नहीं, यह ज्ञान तो मिथ्या है । मिथ्या ज्ञान कल्पितवस्तुविषयक होता है, इसलिए उसका विषय पारमार्थिक नहीं कहा जा सकता, बस तो इसी प्रकार जगत्का भान भी भ्रमात्मक ही है, अतएव वह जगत्सत्ताका साधक नहीं होता ।

शङ्का—उक्त ज्ञानमें भ्रमत्वसाधक अग्रिम 'नायं सर्पः रज्जूरेषा' इत्याकारक बाधक ज्ञान है, इसलिए उक्त ज्ञान मिथ्या माना जाता है । बाधितार्थज्ञान मिथ्या ज्ञान होता है, इसलिए वह विषयसाधक नहीं माना जाता । बाधक ज्ञानके बाद उसके विषयका अवभास भी नहीं होता । प्रकृतमें संसारका न तो बाधक ज्ञान ही होता है, और न संसारकी अननुवृत्ति ही होती है, किन्तु उत्तरोत्तर संसारका ज्ञान होता ही रहता है, इसलिए संसारज्ञानको भ्रम कहना साहसमात्र है ।

समाधान—संसारविषयक ज्ञानका भी बाधक 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रौत ज्ञान स्पष्ट ही है और केवल अनात्मज्ञको संसारकी अनुवृत्ति उत्तरोत्तर होती है, आत्मज्ञको नहीं । 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्' इत्यादि

न शिरोभागमुत्सृज्य पुच्छभागं प्रगृह्यते ।
निखिलां सर्पतां त्यक्त्वा निखिलां रज्जुतां विदुः ॥ १०९ ॥

श्रुतियोंसे स्पष्ट प्रतीत होता है कि आत्मज्ञानियोंको परमार्थतः प्रपञ्च भासता ही है, यह कहना साहसमात्र ही है । बात यह है कि अपरोक्ष भ्रम अपरोक्ष प्रमासे निवृत्त होता है, परोक्ष प्रमासे नहीं, इसलिए श्रुति द्वारा संसारियोंको परोक्ष प्रमा होनेपर भी संसारका अपरोक्ष भ्रम निवृत्त नहीं होता । श्रवण, मनन आदि द्वारा आत्मयाथात्म्यका ज्ञान होनेपर पूर्ववत् संसारकी अनुवृत्ति नहीं होगी । कदाचित् बलवान् संस्कारोंके वशसे वह प्रतीत होगा भी तो मिथ्यारूपसे ही प्रतीत होगा, सत्यस्वरूपसे कभी प्रतीत नहीं होगा ।

शङ्का—तो क्या संसारमें त्याज्य और उपादेय भाव ही नहीं है ?

समाधान—क्यों नहीं है, अवश्य है, किन्तु अंशभेदसे नहीं है, पुरुषभेदसे है । कैसे ? सुनिये—जिनको आत्माका यथार्थ ज्ञान नहीं है, उनको सांसारिक फलोंमें ही प्रेम होता है, अतः वैसे पुरुषोंके लिए जगत् सर्वथा उपादेय है और जिनको आत्मज्ञान है, अथवा उसका साधनभूत विवेक ज्ञान है, उनके लिए जगत् सर्वथा त्याज्य है । वस्तुतः संसार अविद्यासे कल्पित है, वास्तविक नहीं है और कल्पित पदार्थ सावयव नहीं होता, अतः उसमें अमुक अंश ग्राह्य है और अमुक अंश त्याज्य है, ऐसा नहीं कह सकते, भला बतलाइए कि कल्पित सर्पमें कौन-सा अंश त्याज्य और कौन-सा उपादेय कहा जा सकता है ? अर्थात् उसे या तो त्याज्य ही कहिये या ग्राह्य ही कहिए । जैसे भ्रान्त पुरुषको शुक्तिरूप्य उपादेय है और अभ्रान्त विवेकी पुरुषको अनुपादेय है, उसी प्रकार ज्ञानी और अज्ञानी पुरुषोंके भेदसे संसार हेय और उपादेय है, अंशभेदसे नहीं, यह निर्णीत हुआ ॥ १०८ ॥

'न शिरोभाग०' इत्यादि ।

शङ्का—क्या संसारमें अंशभेदकी प्रतीति नहीं होती ?

समाधान—रज्जुसर्पमें भी तो पूंछ, सिर आदि अंशोंकी प्रतीति तो होती ही है, किन्तु सविष शिरोभागका त्यागकर निर्विष पुच्छभागका कोई ग्रहण नहीं करता, क्योंकि आखिर पुच्छभाग भी तो सविष सर्पका ही अङ्गविशेष है । पुच्छभागका ग्रहण करनेपर संभव रहता है कि कदाचित् शिरोभागका भी शरीरके साथ सम्बन्ध हो जाय और उसके द्वारा मरणादिरूप महान् अनिष्ट

जगद्भावभ्रमं त्यक्त्वा ब्रह्मत्वेनैति पूर्णताम् ।
ततः पुरुषचित्तस्य भेदाद्बोधौ व्यवस्थितौ ॥ ११० ॥
दृश्याभिमुखमेवैतच्चित्तं चेत्तन्निवृत्तितः ।
दृङ्मात्रत्वविशेषाय निषेधोऽयं प्रशस्यते ॥ १११ ॥

हो जाय । इस विचारसे फलित यह हुआ कि परम्परया पुच्छभाग भी अनिष्टसाधन होनेसे सर्वथा उपेक्ष्य ही है? ठीक कहते हो, इसी प्रकार संसारको भी समझो । विवेकी पुरुष साक्षात् या परम्परासे सम्पूर्ण संसारको अनिष्टफलप्रद समझ कर उसका सर्वथा त्याग करता है और जैसे सर्पके अधिष्ठानभूत रज्जुको परमार्थ सत् समझता है, वैसे ही प्रपञ्चका अधिष्ठानभूत परब्रह्म ही परमार्थ सत् होनेसे उपादेय है और प्रपञ्च तो रज्जुसर्पके समान हेय ही है, यह समझता है ॥१०९॥

'जगद्भाव०' इत्यादि । शुक्तिरजतके समान ब्रह्ममें जगत्का रहना भ्रमात्मक है, अतः उसका त्यागकर, ब्रह्मको वास्तविक परमार्थ सत् समझ कर और अपनेको ब्रह्मसे अनतिरिक्त मानकर 'अहं ब्रह्मास्मि' इस विवेकसे स्वयं भी पूर्ण हो जाता है । अतः विवेकी और अविवेकी पुरुषके चित्तके भेदसे संसारमें हेय और उपादेयका बोध व्यवस्थित हैं अर्थात् अविवेकीको संसार ही उपादेय प्रतीत होता है और विवेकी पुरुषश्रेष्ठको वह सर्वथा और सर्वात्मना अनुपादेय ही प्रतीत होता है । वस्तुतः कल्पित कोई अंश पारमार्थिक नहीं होता, किन्तु उसका अधिष्ठान ही पारमार्थिक रहता है, यही रज्जुसर्पके दृष्टान्तसे स्फुट किया गया है । अतः सभी कल्पित वस्तुएँ रज्जुसर्पके समान इष्टसाधन भी नहीं होतीं, यह तात्पर्य हुआ ॥ ११० ॥

'दृश्याभिमुख०' इत्यादि । 'नेति नेति' इत्यादि श्रुतिसे द्वैतनिषेधका ज्ञान भी अन्ततः हेय ही है, अतः यह भी प्रपञ्चके समान मुख्य उपादेय नहीं है, किन्तु जिनका चित्त द्वैतमें अत्यन्त आसक्त है, उनके चित्तको दृश्य विषयसे विमुख करनेके लिए दृश्यका निषेध साधन है, अतः अन्य साधनोंकी अपेक्षा यह उत्तम साधन कहा गया है । जब तक संसारके अभिमुख चित्त रहेगा तब तक श्रवण आदि वास्तविक साधनोंका यथार्थ अनुष्ठान नहीं होगा, कारण कि श्रुतिने स्पष्ट घोषित किया है कि 'पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भूः' इत्यादि । अर्थात् इन्द्रियोंका उत्पादन करके ब्रह्माने यह आदेश दिया है कि

नानात्वाख्यग्रहग्रस्तं चित्तमद्वैतवस्तुनि ।
प्रवेशयति चिन्तेयं कार्यकारणसत्त्वगा ॥ ११२ ॥

तुम लोगोंकी स्वभावतः पराग् याने आत्मातिरिक्त विषयमें प्रवृत्ति हो; इसलिए इन्द्रियोंकी बहिर्मुख प्रवृत्ति होती है। विशेष यत्न करनेपर अन्तर्मुख प्रवृत्ति भी होती है, इसलिए इन्द्रियोंके विहार देशका निषेध करनेपर इन्द्रियाँ विवश होकर अन्तरंग साधनके संग्रहके लिए प्रवृत्त होती हैं। पराग् विषयोंके निषेध द्वारा इन्द्रियोंको बाह्य विषयोंसे पराङ्मुख करके जबतक द्रष्टारूप आत्ममात्र अवशिष्ट न हो, तब तक निषेधका व्यापार आवश्यक है। अन्तरङ्ग साधनमें प्रवृत्त पुरुषको प्राचीन-विषय-भोगजन्य संस्कारके वश इन्द्रियाँ फिर विषयप्रवाहमें आकृष्ट करनेके लिए सन्नद्ध होतीं हैं, उस समय निषेध ही उनको फिर समझाता है कि वे विषय तो हैं नहीं, फिर इसे कहां ले जाओगी ? इत्यादि रीतिसे पुनः पुनः प्रबोधनकी आवश्यकता होती है, इसलिए यह निषेध प्रशस्त है, ऐसा कहा है। वस्तुतः मुमुक्षुओंको वह उपादेय है, इसलिए नहीं कहा है, क्योंकि असलमें वह भी संसारके अन्तर्गत होनेसे अनुपादेय ही है, अतः उसमें उपादेयत्वव्यवहार गौण है ॥ १११ ॥

शङ्का—यह ठीक कहा कि उक्त रीतिसे द्वैतनिषेध अद्वैतात्मावबोधके लिए आवश्यक है, परन्तु कार्य और कारणके सत्त्व और असत्त्वके विचारका प्रकृतमें क्या उपयोग है ?

समाधान—'नानात्वाख्य०' इत्यादि। कार्य और कारणके सत्त्व और असत्त्वका उक्त विचार घट, पट आदि भेदोंका ग्रहण करनेवाले चित्तका अद्वैत वस्तुमें प्रवेश कराता है। भाव यह है कि अन्य प्रमाणका उपजीव्य, तथा सर्वज्येष्ठ होनेसे अति विश्वसनीय प्रत्यक्ष सम्पूर्ण विश्वको तात्त्विक बतलाता है और 'नेह नानास्ति' इत्यादि श्रुति द्वैतभेदको मिथ्या कहती है अर्थात् अद्वैत आत्मतत्त्वको ही परमार्थ सत् कहती है। अब इन दो प्रमाणोंके विवादको सुनकर दुराग्रहीचित्तवाला पुरुष प्रत्यक्षप्रदर्शित भेदको ही तात्त्विक मानता है और यह ठीक ही है कि दुराग्रहग्रस्त पुरुष सदुपदेशको असत् और असदुपदेशको ही सत् समझता है। ऐसी परिस्थितिमें जब तक दुराग्रह नहीं हटाया जाय, तबतक सदुपदेशका श्रवण ही असंभव-सा हो जायगा, अतः 'यक्षानुरूपो बलिः' इस न्यायके अनुसार अज्ञानरूप दुराग्रहके भगानेके लिए कार्यके सत्त्वासत्त्वका विचार

त्वम्पदार्थमुखेनाऽयं तत्पदार्थमुखेन वा ।
पूर्णोऽवशिष्यतां विद्वानित्येतच्छ्रुतिहृद्गतम् ॥११३॥
तस्मात् सत्कार्यमखिलं कारणेन सताऽऽवृतम् ।
जगतः प्रागवस्थायां नामरूपे नहि स्फुटे ॥ ११४ ॥

आवश्यक है। उक्त विचारानुकूल अनुमान आदि प्रमाणों द्वारा श्रुत्यर्थका संवाद होनेपर चित्तके दुराग्रहरूप दुर्ग्रहके शान्त होनेपर चित्त शान्त होता है। तदनन्तर श्रुतिकी सहायतासे उक्त विचार परिशुद्ध चित्तका अद्वैतात्म वस्तुमें प्रवेश कराता है। इस परम्परासे उक्त विचार आवश्यक है ॥ ११२ ॥

'त्वम्पदार्थमुखेना०' इत्यादि। त्वंपदार्थ जीवके स्वरूपके प्रतिपादन द्वारा और तत्पदार्थ ब्रह्मके स्वरूपके प्रतिपादन द्वारा सकल द्वैतका निषेध करनेपर अवशिष्ट ब्रह्मात्मभावको जानकर अर्थात् उसका साक्षात्कार करके स्वयं पूर्ण ब्रह्मस्वरूप हो जाता है, यह श्रुतिका हार्दिक भाव है। तात्पर्य यह है कि 'तत्त्वमसि' इस श्रुतिसे जीव और ब्रह्मका अभेद प्रतीत होता है, किन्तु प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे कर्ता, भोक्ता, सुखी, दुःखी इत्यादि विविध सांसारिक धर्मोंसे उपप्लुत जीव और उससे विपरीत परमात्माके अभेदका सम्यक् बोध योग्यताके न रहनेपर नहीं होता, अतः योग्यता होनेके लिए तत्त्वंपदार्थका परिशोधन करना आवश्यक है, इसलिए 'नेति नेति' इत्यादि वाक्य द्वारा द्वैत वास्तविक नहीं है, यह जाननेपर एवं कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि निखिल धर्मोंका निरास करनेपर केवल आत्मा अवशिष्ट रह जाता है। आत्माका निषेध हो नहीं सकता, क्योंकि असाक्षिक निषेधका सम्भव नहीं है। अनेक आत्मा हैं नहीं, जिससे कि एक आत्माके निषेधका साक्षी अन्य आत्मा हो सके। 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा०' इत्यादि श्रुतिसे अन्य आत्माका निरास स्फुट है। शून्यवादके निराकरणके लिए 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' इत्यादि श्रुतियोंसे तथा जगद्भ्रमाधिष्ठानके लिए परमार्थ सत् आत्माकी आवश्यकता है, इस प्रकार तत्त्वंपदार्थका परिशोधन करनेसे अभेदबोधकी अयोग्यताके निवृत्त होनेपर 'तत्त्वमसि' आदि वाक्योंसे अप्रतिबद्ध आत्मैकत्वविज्ञान होता है, यह निष्कर्ष है ॥ ११३ ॥

सत्कार्यवादका उपसंहार करते हैं—'तस्मात्' इत्यादिसे।

चूँकि कारणस्वरूप ही कार्य है, अतिरिक्त नहीं है और कारण सदा सत् है,

प्रागवस्थामुपक्रम्य वह्न्युत्पत्त्यवसानया ।
सृष्ट्या स्तोतुमिमं वह्निं सा सृष्टिरिह वर्ण्यते ॥ ११५ ॥
यत्सद्रूपं परं ब्रह्म संविन्मात्रं सतत्त्वकम् ।
अविज्ञातात्मयाथात्म्यं जगतः कारणं हि तत् ॥ ११६ ॥

इससे सम्पूर्ण कार्य अर्थात् घट, पट आदि निखिल प्रपञ्च अपनी-अपनी उत्पत्तिसे पूर्व भी सत् ही है, असत् नहीं है। किन्तु पूर्वावस्थासे उत्पन्नावस्थामें अर्थात् अनभिव्यक्त्यवस्थासे अभिव्यक्त्यवस्थामें अन्तर केवल इतना ही है कि पूर्वावस्थामें कार्य सत् कारणसे आवृत था अतएव नाम, रूप और तत्-तत् कार्यका स्फुरण नहीं था अर्थात् 'इदं नाम इदं रूपम्' यह नाम है और यह रूप है, यह व्यवहार जैसे उत्पत्तिके बाद होता है, वैसा पहले नहीं हो सकता था, यही दोनों अवस्थाओंमें विशेष है, अतः नरशृङ्गादिकी तरह उत्पत्तिसे पूर्व कार्य अत्यन्त असत् नहीं है, यह निष्कर्ष निकला ॥११४॥

'प्रागवस्था०' इत्यादि । जगत्की प्रागवस्थासे लेकर अग्न्युत्पत्तिपर्यन्त ग्रन्थसन्दर्भसे अग्निकी स्तुतिके लिए जो सृष्टि कही गई है, उस सृष्टिका यहाँ वर्णन किया जाता है। सृष्टिके प्रतिपादनमें तात्पर्य नहीं है, केवल अग्निकी स्तुतिमें तात्पर्य है। इससे जो यह कहते हैं कि सृष्टि पारमार्थिक ही है, शुक्तिरूप्यके समान आविद्यिक नहीं है, अन्यथा उनकी प्रक्रियाकी प्रतिपादक श्रुतियां अप्रमाण हो जायँगी, विषयके बाध और अबाधसे ही वाक्यमें प्रामाण्य और अप्रामाण्य होता है; सो भी ठीक नहीं है, कारण कि इन श्रुतियोंका परम तात्पर्य सृष्टिप्रक्रियामें नहीं है, किन्तु प्रस्तुत अग्निकी स्तुतिमें है। स्तावक वाक्योंका परम तात्पर्य स्वार्थमें नहीं रहता, किन्तु स्तुतिमें ही माना जाता है, अतएव 'तात्पर्यविषये अर्थे शब्दः प्रमाणम्' यही शास्त्रकारोंका निर्णय साधु माना जाता है। 'तेजो रसो निरवर्तताग्निः' यहाँ तकके ग्रन्थका तात्पर्य अग्निकी स्तुतिमें है अर्थात् ऐसे विशिष्ट कारणसे अग्निकी उत्पत्ति हुई है, अतः अग्नि प्रशस्त है॥११५॥

'यत्सद्रूपम्' इत्यादि। 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिसे प्रदर्शित सद्रूप जो ब्रह्म है, वही अविज्ञात आत्मयाथात्म्य अर्थात् स्वाश्रय और स्वविषयक अविद्यासे युक्त होकर जगत्का कारण है। सविन्मात्र सतत्त्वकका तात्पर्य स्वप्रकाश ज्ञानमात्र-स्वरूपमें है। ज्ञानवान् आत्मा है, यह पराभिमत सिद्धान्त श्रुतिसे अनुकूल नहीं है,

स्वाज्ञानादेव सद्ब्रह्म ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ।
विनाऽज्ञानमसङ्गस्य कुतः स्यात् सर्वशक्तिता ॥ ११७ ॥

तात्पर्य यह है कि केवल ब्रह्म जगत्‌का कारण नहीं हो सकता और नित्य तथा निरवयव ब्रह्मका परिणाम तो असंभव ही है। अद्वितीय श्रुतिके अनुसार अन्य पदार्थ तो कोई है नहीं, जिसके द्वारा ब्रह्म संसारका निमित्त कारण है, यह कह सकें, अतः अज्ञान द्वारा ब्रह्म जगत्‌का कारण माना जाता है।

शङ्का—अज्ञान भी तो ज्ञानके समान सविषयक और साश्रय है, अतः बतलाइए कि वह किंविषयक और किंनिष्ठ है ?

समाधान—ब्रह्मविषयक और ब्रह्मनिष्ठ अज्ञान प्रपञ्चका मूल है, क्योंकि

'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला ।
पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचरः ॥'

ऐसा संक्षेपशारीरकका सिद्धान्त है। इस विषयमें शङ्का समाधान पूर्वमें कह चुके हैं, इसलिए यहां विशेष कहनेकी आवश्यकता नहीं है। केवल इतना ही कहते हैं कि उक्त अज्ञानसे विशिष्ट ब्रह्म हिरण्यगर्भादि संसारका मूल कारण है और कूटस्थ ब्रह्म ही मृत्यु शब्दका अर्थ यहाँ विवक्षित है। इन्हींसे जगत् आवृत था, कूटस्थ चिन्मात्र ब्रह्म अज्ञान द्वारा जगत्‌का कारण है, यह निष्कृष्ट अर्थ है ॥११६॥

'स्वाज्ञानादेव' इत्यादि।

शङ्का—मायासहित ही ब्रह्म जगत्‌का कारण है, केवल नहीं है, यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि ब्रह्म सर्वज्ञ तथा सभी शक्तियोंसे संपन्न है, अतः केवल भी कारण हो सकता है।

समाधान—ब्रह्माश्रित अज्ञान ही अनेक आकारसे परिणत होता रहता है। जब कभी कपालके आकारमें परिणत होता है तब घटकार्यका नाश कहलाता है, जब पिण्डाकारमें परिणत होता है तब घटप्रागभाव कहलाता है एवं घटाकारमें उसका परिणाम होनेपर घट कहलाता है, इस प्रकार जितने कार्य देखे जाते हैं, वे सब वस्तुतः अविद्याके ही परिणाम हैं एवं संहार करनेवाला भी अज्ञान ही है। उसी अज्ञानके द्वारा ब्रह्म भी उत्पादक और नाशक कहलाता है, वस्तुतः उदासीन ब्रह्म न उत्पादक है और न नाशक है; वह तो स्वतः असङ्ग

अकारणं सदज्ञानात् कारणत्वं यथा भजेत् ।
ब्रह्माकारत्वमित्येवं निराकारमपि स्वतः ॥ ११८ ॥
स्वचिदाभासमार्गेण स्वात्माज्ञानजवर्ष्मसु ।
प्रविष्ट एको बहुधा वियद् यद्वद्घटादिषु ॥ ११९ ॥

है, क्योंकि 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः', 'असङ्गो नहि सज्जते' इत्यादि श्रुतियोंसे उदासीन, अनाधेयातिशय तथा अनुभवस्वरूप ही वह निश्चित होता है, अतः अज्ञानके बिना सर्वशक्तिमत्त्व ब्रह्ममें बन ही नहीं सकता, इसलिए अज्ञान मानना आवश्यक है ॥११७॥

'अकारणम्' इत्यादि । वस्तुतः अकारण ब्रह्म जैसे अज्ञानवश कारण कहलाता है, वैसे ही यद्यपि वह ब्रह्म स्वयं निराकार है, तथापि अज्ञानके वशसे अनेकाकार कहलाता है । तात्पर्य यह है कि आत्मा असङ्ग है, यह उक्त श्रुति कहती है, पर 'सच्च त्यच्चाभवत्' इस श्रुतिसे ब्रह्म ही संसाररूपमें हुआ है; यह भी प्रतीत होता है । इससे तो ब्रह्म परिणामी प्रतीत होता है; इस श्रौत विप्रतिपत्तिसे वास्तविक ब्रह्मस्वरूपका निर्णय करना कठिन है । ऐसी परिस्थितिमें दोनों श्रुतियोंके प्रामाण्यकी रक्षाके लिए स्वाभाविक और औपाधिक स्वरूपका प्रतिपादन करनेके लिए व्याख्यान करना युक्त ही है । ब्रह्ममें असङ्गत्व स्वाभाविक है और कारणत्व आदि अज्ञानोपाधिक है, इस प्रकारकी व्यवस्था करनेसे दोनों श्रुतियां सङ्गतार्थ हो जाती हैं ॥ ११८ ॥

'स्वचिदाभास०' इत्यादि ।

शङ्का—'चेतनात्मक और अचेतनात्मक संपूर्ण जगत् यदि मायिक है, तो बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था कैसे होगी ? बन्धको तो मायिक कह भी सकते हैं, पर मोक्ष तो मायिक नहीं कहा जा सकता; अन्यथा मोक्षके उद्देश्यसे विद्वानोंकी प्रवृत्ति ही नहीं होगी । संसारके सुख मायिक हैं, अतः वे सुखाभास हैं और मोक्षसुख स्वाभाविक और परमार्थ सत् है, यह सिद्धान्त भी असङ्गत हो जायगा । इसलिए जीवोंमें परस्पर भेद तथा जीव ब्रह्मसे भिन्न है, यह मानना आवश्यक है । ऐसी परिस्थितिमें जीवोंमें परस्पर भेद और उनमें ब्रह्मभेद जैसे तात्त्विक माना जाता है, वैसे ही कारणत्वको भी ब्रह्ममें तात्त्विक ही मानना चाहिए, औपाधिक माननेका आग्रह व्यर्थ ही है ।

घटेषु ये घटाकाशा वास्तवं वियदेव ते ।
घटस्थेषु जलेष्वन्ये स्वाभासाः प्रतिबिम्बिताः ॥ १२० ॥

समाधान—'स्वचिदा०' इत्यादिसे । अर्थ—स्वका याने ब्रह्मका चिदाभास चित्प्रतिबिम्ब है, जिसके द्वारा वह अज्ञान और तज्जन्य शरीर, इन्द्रिय और अन्तःकरण आदिमें प्रविष्ट हुआ, एक ब्रह्म ही अनेक देव, मनुष्य, पशु और पक्षी आदि शरीरोंका अभिमानी होकर अनेक कहा जाता है । जैसे एक ही आकाश घट, शराव और करक आदि उपाधिसे घटाकाश, शरावाकाश, तथा करकाकाश इत्यादि रूपसे भिन्न-भिन्न शब्दों द्वारा व्यवहृत होता है, घटाकाशके उपाधि रहित होनेपर भी शरावाकाश सोपाधिक ही रहता है, वैसे ही तत्-तत् शरीराभिमानी चिदाभास बद्ध कहलाता है, एक चिदाभासके उपाधि रहित होनेपर अर्थात् मुक्त होनेपर दूसरे चिदाभास जीव मुक्त नहीं होते, अतएव बद्ध ही कहे जाते हैं । इस प्रकारसे बद्ध और मोक्षकी व्यवस्थाकी उपपत्ति होती है, अतएव जीवादि भेद भी तात्त्विक नहीं है किन्तु औपाधिक ही है, वैसे ही कारणत्व भी तात्त्विक नहीं है ॥ ११९ ॥

'घटेषु ये'—इत्यादि ।

शङ्का—जैसे दर्पणमें मुखका प्रतिबिम्ब अर्थात् मुखाभास कल्पित है, वैसे ही अन्तःकरणमें चित्प्रतिबिम्ब यदि जीव है, तो वह कल्पित ही है, वास्तविक नहीं, अतः उसकी वास्तविक स्वरूपावस्थानलक्षण मुक्ति तो असंभव ही है ।

समाधान—हां ठीक है, अन्तःकरणमें जो चित्प्रतिबिम्ब है, वह कल्पित है, किन्तु उसका अधिष्ठानस्वरूप साक्षी तो पारमार्थिक है, अतएव जीव भी वही कहा जाता है । ऐसा समझिए—जैसे घटमें आकाश है, उसमें जल है, जलमें आकाशका प्रतिबिम्ब है, जलस्थ आकाशका प्रतिबिम्ब कल्पित है, यह ठीक है, किन्तु घटस्थ जो आकाश है, वह तो वास्तविक ही है, वैसे अन्तःकरण जिस चैतन्यमें अध्यस्त है, वह चैतन्य उसका अधिष्ठान चैतन्य कहा जाता है और वह साक्षी भी है । चैतन्याधिष्ठित अन्तःकरणमें जो चैतन्यका प्रतिबिम्ब है, वह चिदाभास होनेसे कल्पित है । उसीमें आभास द्वारा कर्तृत्व, भोक्तृत्व, सुख, दुःख आदि सांसारिक धर्म आरोपित होते हैं । अज्ञानवश साक्षी उन आरोपित धर्मोंको अपनेमें वास्तविक मानकर स्वयं सुख, दुःख आदिसे युक्त होता है और उन

तथैव बुद्धिद्रष्टारो जीवा ब्रह्मैव वास्तवम् ।
जलौष्ण्यवच्चिदाभासाः प्राप्ता बुद्धिस्वरूपताम् ॥ १२१ ॥
अङ्गारतापसान्निध्याद्यथा कुम्भजलादिषु ।
तापाभासा उदेत्येवं चिदाभासोऽपि बुद्धिषु ॥ १२२ ॥

दुःखोंसे छुटकारा पानेकी चेष्टा करता है और उसीके लिए उसका असली स्वरूप 'तत्त्वमसि' आदि वाक्य निरूपण करते हैं, यह इस प्रकरणका निचोड़ अर्थ है ॥ १२० ॥

'तथैव बुद्धि०' इत्यादि । बुद्धिमें चित्के प्रतिबिम्बका दृष्टान्त द्वारा समर्थन करते हैं। अभिप्राय यह है—जलमें वस्तुतः शैत्य गुण है, औष्ण्य गुण नहीं है; पर अग्निसंयोगसे जलमें आरोपित औष्ण्यकी प्रतीति होती है एवं सुख और दुःख आदिसे युक्त बुद्धिमें प्रतिबिम्बित चिदाभास, बुद्धिके साथ तादात्म्यापन्न होनेके कारण, सुख आदिसे युक्त हुआ, ऐसा लक्षित होता है। उसी प्रकार बुद्धिका साक्षी अधिष्ठान चैतन्य भी अपने स्वरूपके अज्ञानवश उसका आश्रय-सा होता है। बुद्धिका अधिष्ठान चैतन्य ब्रह्म ही है और वही जीव भी है, उससे अतिरिक्त नहीं है, इसीसे यह कहा जाता है कि वास्तविक दुःख आदि जीवमें नहीं है, किन्तु अपने स्वरूपके अज्ञानसे ही जीव दुःख आदिका आश्रय होता है। आभासकी अनेकतासे जीवमें औपाधिक अनेकताकी प्रतीति होती है। वास्तविक साक्षिस्वरूप ही जीव है, इस तात्पर्यसे अद्वैत-वेदान्ती जीवभेदको वास्तविक नहीं मानते एवं जीव और ब्रह्मके श्रुतिबोधित अभेदमें दृढ़ विश्वास रखते हैं ॥ १२१ ॥

उक्तार्थको विशद करते हैं—'अङ्गार०' इत्यादिसे ।

अङ्गारमें रहनेवाली अग्निके तापसे उसके समीप रहनेवाले घटमें विद्यमान जल आदिमें जैसे तापके आभासकी याने आरोपित उष्णताकी प्रतीति होती है, वैसे ही सुख, दुःख आदिसे विशिष्ट बुद्धिके सम्बन्धसे उसमें स्थित चिदाभास भी सुखादिसे विशिष्ट-सा प्रतीत होता है, इसलिए जब चिदाभासमें वास्तविक सुख आदि हैं ही नहीं, तब साक्षीमें उनकी वास्तविक सत्ताकी सम्भावना ही कैसे हो सकती है ? ॥ १२२ ॥

चिदाभासेषु नानात्वं दुःखित्वाद्यवभासनात् ।
बुद्धिद्रष्टृषु दुःखादेरारोपो मुह्यतां नृणाम् ॥ १२३ ॥
अज्ञानानुपमर्देन यत्सृष्टौ द्वैतभासनम् ।
स्वप्नविज्ञानवन्नेदं वस्तुतत्त्वावभासकम् ॥ १२४ ॥

'चिदाभासेषु' इत्यादि । एकजीववादमें जो यह आक्षेप किया जाता है कि सुख, दुःख आदिकी तथा बन्ध और मोक्ष आदिकी व्यवस्था नहीं बन सकती । तात्पर्य यह है कि अनेकजीववादमें तो संसारमें एक समय जीवभेदसे कोई सुखी है, कोई दुःखी है, कोई ज्ञानी है, कोई मूढ़ है, कोई बद्ध है और कोई मुक्त है, इत्यादि व्यवस्था शास्त्र और लोकमें ठीक-ठीकरूपसे बन सकती है, पर एक-जीववादमें उक्त व्यवस्था सुसङ्गत नहीं हो सकती, कारण कि एक कालमें एक ही जीव परस्पर विरुद्ध धर्मोंका अनुभव कैसे कर सकता है ? सो भी अविचार-मूलक है, क्योंकि चिदाभासोंमें नानात्व तो एकजीववादी भी मानते ही हैं । अन्तःकरणके भेदसे तदुपाधिक चैतन्य भी भिन्न ही है और उक्त सुख, दुःख आदि भाव चिदाभासमें मानते ही हैं, किन्तु साक्षीमें किसी धर्मको वास्तविक नहीं मानते । आरोपित धर्मोंका निषेध भी उसमें नहीं है, अतः चिदाभासमें रहनेवाले दुःखादिके अवभाससे उसमें नानात्व इष्ट है ही नहीं, ऐसा कौन कहता है ? तथा मूढ़ पुरुष बुद्धिके साक्षी जीवमें मोहसे (अविवेकसे) बुद्धिगत धर्मोंका—सुख, दुःख आदि धर्मोंका—आरोप कर दुःख आदिसे युक्त होते हैं, जैसे मलिन दर्पणमें मुख देखकर दर्पणगत मालिन्य प्रतिबिम्बमें प्रतीत होता है, और प्रतिबिम्बको ही वस्तुतः मुख समझ कर दुःखी होता है और कहता है कि मेरा मुख न जाने क्यों मलिन हो गया ? वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥ १२३ ॥

'अज्ञानानुपमर्देन' इत्यादि ।

शङ्का—'अहं सुखी, दुःखी' इत्यादि प्रतीति सबके अनुभवसे सिद्ध है, पर केवल विवाद इस अंशमें है कि यह प्रतीति आत्मामें वस्तुतः सुख आदिकी बोधक है अथवा आरोपित सुख आदिकी ? नैयायिक आदि कहते हैं कि 'नाऽहं सुखी' इत्यादि बाधक ज्ञान है नहीं, इसलिए उक्त प्रतीति वस्तुतः आत्मसमवेत सुख आदिकी ही बोधक है, अगर ऐसा ही माना जाय, तो प्रकृतमें क्या क्षति है ?

अथाऽपि तत्त्वविज्ञानहेतुत्वं द्वैतमृच्छति ।
निद्रां हित्वा यथा स्वापान्निमित्तादपि बुद्ध्यते ॥ १२५ ॥

समाधान—आत्मतत्त्वकी अज्ञानदशामें जो जो प्रतीतियाँ होतीं हैं, वे वस्तुतत्त्वकी भासक नहीं होतीं, जैसे निद्राकालमें जो स्वप्न देखा जाता है, वह यथार्थवस्तुविषयक नहीं होता, किन्तु कल्पितवस्तुविषयक ही होता है, वैसे ही जाग्रत्कालमें जो घट, पट आदि विषयोंका अवगाहन करनेवाले प्रत्यय होते हैं, वे भी स्वप्नप्रत्ययके समान परमार्थविषयक नहीं हैं ।

शङ्का—स्वप्न-प्रत्ययोंका तो प्रबोधदशामें स्पष्ट बाध होता है, इसलिए वे कल्पितविषयक माने जाते हैं । प्रबोधदशाके प्रत्यय तो वैसे हैं नहीं, फिर वे कल्पितविषयक कैसे हो सकते हैं ?

समाधान—तात्कालिक बाधाभाव तो स्वाप्निक प्रत्ययोंमें भी समान ही है, अतः उस विषयमें तो कुछ कहना ही नहीं है, हाँ प्रबोध-प्रत्ययका कालान्तरमें बाध नहीं होता है, यह तो नहीं कह सकते, क्योंकि 'यत्र हि द्वैतमिव भवति' इत्यादि श्रुतियाँ आत्मतत्त्व-ज्ञानदशामें निखिल प्रपञ्चका बाध स्पष्ट कहतीं हैं । असलमें आत्मतत्त्वके अज्ञानरूप उपादानसे होनेवाला जगत् , जब आत्मतत्त्वके ज्ञानसे जगत्के उपादान अज्ञानके उच्छेदसे उच्छिन्न होता है, तब उन विषयोंका भान नहीं होता, क्योंकि 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्' इत्यादि श्रुति ही इस अर्थमें प्रमाण है, इससे अज्ञानकालमें प्रत्यक्ष आदिसे अबाधित होनेपर भी 'द्वैत परमार्थ सत् नहीं है' यह सिद्धान्त अकाट्य सिद्ध हुआ ॥ १२४ ॥

'अथाऽपि तत्त्व०' इत्यादि ।

शङ्का—स्वाप्निक ज्ञानके समान प्रबोधकालके प्रत्ययको भी यदि मिथ्या मानते हो, तो श्रुत्यादिविषयक प्रत्यक्ष भी मिथ्या ही होगा, मिथ्या प्रत्ययके विषय श्रुत्यादि भी मिथ्या ही मानने पड़ेंगे, ऐसी अवस्थामें मिथ्याभूत श्रुति द्वारा ब्रह्मज्ञान ही कैसे होगा ?

समाधान—मिथ्याभूत द्वैत भी वेदान्त-तत्त्वज्ञानका कारण होता है, जैसे स्वापकालमें स्वाप्निक व्याघ्रको देखकर भी भय होता है, उस भयसे मनुष्य जाग उठता है ।

साध्यसाधनतां तस्मादज्ञानैकव्यपाश्रयाम् ।
उच्चैरनूद्य तत्तत्त्वं वेदान्ताः प्रत्यपादयन् ॥ १२६ ॥

शङ्का—जागनेका कारण जो स्वाप्निक व्याघ्रदर्शन-जन्य भय है, वह तो वास्तविक ही है, मिथ्या नहीं है ।

समाधान—तो भयका कारण क्या है ? यदि स्वाप्निक व्याघ्रका दर्शन है ? तो वह मिथ्या ही है ।

शङ्का—स्वप्न-ज्ञानका विषय व्याघ्र मिथ्या है, परन्तु रज्जुज्ञान तो स्वरूपसे सत् ही है; और भयका कारण ज्ञान ही है ।

समाधान—नहीं, केवल ज्ञान भयका कारण नहीं है, किन्तु व्याघ्रविषयानुरञ्जित ज्ञान भयका कारण है, अतः असत् भी सत्के समान ही कारण होता है, एवं नाग और नग इत्यादि लिपिमें वर्णप्रत्यय तथा ह्रस्वत्व, दीर्घत्व आदि प्रत्यय भले ही मिथ्या हों, किन्तु उससे अर्थका बोध समीचीन ही होता है, इत्यादि अनेक असत्-कारणत्वके उदाहरण हैं, अतः यहां दिङ्मात्रका प्रदर्शन किया गया है ॥ १२५ ॥

'साध्यसाधनताम्' इत्यादि ।

शङ्का—'एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः' इत्यादि श्रुतियोंसे सृष्टिका प्रतिपादन किया गया है, इसलिए कार्य-कारणभाव अवास्तविक कैसे हो सकता है ?

समाधान—प्रतिपादन तो अवश्य किया गया है, किन्तु उसमें उक्त श्रुतियोंका मुख्य तात्पर्य नहीं है ।

शङ्का—क्यों ?

समाधान—उस अर्थमें शास्त्रका मुख्य तात्पर्य माना जाता है, जो अप्राप्त और फलवान् होता है, प्रकृतमें अज्ञानप्रयुक्त कार्यकारणभावका श्रुतियोंसे अनुवाद करके 'कार्यमात्र कारणभूत ब्रह्मस्वरूप है, अतिरिक्त नहीं है', इस अर्थमें सृष्ट्यादिकी बोधक श्रुतियोंका तात्पर्य है । यह प्रमाणान्तरसे प्राप्त नहीं है तथा इसका फल भी आरोपित द्वैतकी निवृत्ति करनेमें समर्थ अद्वैत आत्मज्ञानके उत्पादन द्वारा आत्मैकत्व लक्षण परम पुरुषार्थकी प्राप्ति है । द्वैत ज्ञानका कुछ भी फल श्रुतियोंमें नहीं है, प्रत्युत 'द्वितीयाद् वै भयं भवति' इत्यादि

अकारणमकार्यं सत् कार्यकारणतामगात् ।
मोहादेव, ततः शास्त्रं मोहोच्छित्त्यै प्रवर्तते ॥ १२७ ॥
नामरूपादिना येयमसत्येवाऽवभासते ।
माया तस्याः परं सौक्ष्म्यं मोहशब्देन भण्यते ॥ १२८ ॥

श्रुतिसे द्वैतकी निन्दा ही उपलब्ध होती है; किसीकी निन्दा व्यर्थ नहीं की जाती, किन्तु निन्दा करनेका तात्पर्य त्यागमें रहता है; इस तात्पर्यसे कहते हैं—कार्यका तत्त्व ब्रह्म ही है, उसका वेदान्तोंने प्रतिपादन किया है ॥ १२६ ॥

'अकारणमकार्यम्' इत्यादि । सत् ब्रह्म न किसीका वस्तुतः कारण है और न किसीका कार्य ही है, किन्तु उदासीन होनेसे असंग चिन्मात्र है, अतः मोहसे ही कार्यकारणभावापन्न प्रतीत होता है, इसलिए कार्यकारणभावके प्रसंजक मोहके उच्छेदके लिए ही वेदान्तशास्त्र प्रवृत्त होता है ॥ १२७ ॥

मोहशब्दार्थका विवेचन करते हैं—'नामरूपा०' इत्यादिसे ।

श्लोकमें उक्त नामरूपादिके आदि शब्दसे कर्मका संग्रह होता है । केवल कार्यलिङ्गक अनुमानसे ही गम्य माया नहीं है, किन्तु अनुभवसे भी सिद्ध है, इसे फुट करनेके लिए 'इयम्' शब्दका ग्रहण है ।

शङ्का—तब तो प्रमाणसिद्ध होनेसे माया वस्त्वात्मक ही सिद्ध होगी ?

समाधान—इसीलिए तो श्लोकमें 'असती' भी कहा गया है, अतः सत् और असत्से अनिर्वचनीय माया है, क्योंकि तत्त्वतः मानगम्य नहीं है, प्रतीति तो आभाससाधारण है, इसलिए वह वस्तुकी साधक नहीं है । माया और अविद्याका कोई लोग भेद भी मानते हैं, पर वह प्रामाणिक नहीं है, क्योंकि भेदमें प्रमाण नहीं मिलता और ऐसा माननेमें प्रयोजन भी नहीं है, इसलिए माया और अविद्या दो पदार्थ नहीं है, प्रत्युत उन दो शब्दोंसे एक ही अर्थका अभिधान किया जाता है । इसलिए केवल 'माया' शब्दका उपादान किया गया है । अव्यक्तनाम-रूप अतएव प्रत्यक्षके अयोग्य पञ्चीकृत पञ्च-महाभूतावस्थासे अतिरिक्त मायाका स्वरूप है, इसी सुसूक्ष्म अंशको मोह कहते हैं । भावार्थ यह हुआ कि असती याने अनिर्वचनीय माया नाम, रूप और कर्म रूपसे प्रसिद्ध होनेसे अनुभवकी विषय है, इसीके सुसूक्ष्म अंशको मोह कहते हैं ॥ १२८ ॥

निगीर्णाशेषसंसारं शुद्धं संस्कारसंश्रयम् ।
अव्याकृतमिति ब्रह्म मोहयोगेन भण्यते ॥ १२९ ॥
एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च ।
खं वायुर्ज्योतिरापश्च भूमिर्विश्वस्य धारिणी ॥ १३० ॥

श्रुतिः । नैवेह किंचनाग्र आसीन्मृत्युनैवेदमावृतमासीत् अशनायया अशनाया हि मृत्युस्तन्मनोऽकुरुताऽऽत्मन्वी स्यामिति सोऽर्चन्नचरत्तस्यार्चत आपोऽजायन्त ।

'निगीर्णा०' इत्यादि ।

शङ्का—'तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्' इत्यादि श्रुतिसे सिद्ध होता है कि अव्याकृत ही जगत्‌का कारण है, फिर आप ब्रह्मको कारण कैसे कहते हैं ?

समाधान—निगीर्णाशेषसंसार—अपनेमें उपसंहृत अशेष प्रपञ्च—अर्थात् सूक्ष्मरूपसे समस्त संसार जिसमें विद्यमान है, ऐसा शुद्ध तथा संस्कारोंका आश्रय ब्रह्म ही अव्याकृतशब्दसे कहलाता है, वही जगत्‌का कारण माना जाता है । शुद्ध मुक्तिका आलम्बन जो ब्रह्म है, उसकी व्यावृत्तिके लिए 'संस्काराश्रय' विशेषण है और संसारी ब्रह्मकी व्यावृत्तिके लिए 'शुद्ध' विशेषण दिया गया है । यहांपर यह बात भी ध्यान देने योग्य है कि अन्तर्यामी भी यही कहलाता है । अव्याकृत और अन्तर्यामीमें केवल भेद इतना ही है कि उपाधिप्रधान अव्याकृत है अर्थात् अव्याकृतमें दोनों विशेषण प्रधान होते हैं और अन्तर्यामी उपहितप्रधान है । पूर्वोक्त विशेषणसे विशिष्ट ब्रह्म अव्याकृत है और उक्त दो विशेषणोंसे उपलक्षित ब्रह्म अनार्यामी है, यह फलितार्थ है ॥ १२९ ॥

मूल कारणसे ही संपूर्ण सृष्टि होती है, इसमें अथर्वणश्रुतिको प्रमाण देते हैं—'एतस्मात्' इत्यादि ।

शङ्का—यदि इसी मूल कारणसे सृष्टि मानते हैं, तो प्रथम आकाशकी सृष्टिका निर्देश करना चाहिए, प्राणकी सृष्टिका निर्देश नहीं करना चाहिए ।

समाधान—दो प्रकारका सृष्टिनिर्देश श्रुतियोंमें पाया जाता है—एक क्रमविशिष्ट सृष्टिका और दूसरा क्रमशून्य केवल सृष्टिका । द्वितीयके अनुसार अथर्वणश्रुतिका ग्रन्थमें उदाहरण दिया गया है । 'एतस्मात्' अर्थात्

तत्राऽऽदौ सृज्यवस्तूनां प्राणादीनां विचारणे।
दक्षं मनोऽसृजत्तेन वेदे सृज्यं व्यचारयत् ॥ १३१ ॥

सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिविशिष्ट ब्रह्मसे प्राण, मन, सब इन्द्रियाँ, आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथिवी आदि उत्पन्न हुए। भाव यह है कि सृष्टि क्रमसे ही मानी जाती है, युगपत् नहीं, परन्तु सृष्टिप्रक्रियाके निर्देशका और कोई प्रयोजन नहीं है, किन्तु मूल कारणका ज्ञान ही है जिसका कि फल परम पुरुषार्थकी प्राप्ति है। इसलिए मूल कारणके बोधनके लिए किया गया सृष्टिमात्रका निर्देश अनुपयोगी नहीं है।

शङ्का—ठीक है, पर प्रकृत ग्रन्थमें तो सर्वप्रथम मनकी उत्पत्ति बतलाई गई है, इसका क्या अभिप्राय है?

समाधान—सृष्टि संकल्पपूर्वक होती है, संकल्पका असाधारण कारण मन है, इसलिए प्रथम मनकी सृष्टिका ही निर्देश युक्तियुक्त है।

शङ्का—मनसे पहले तो कोई विषय है ही नहीं, तो मन किस विषयका संकल्प करेगा।

समाधान—मालूम होता है, आप नैयायिकोंके कुचक्र में पड़ गये हैं, यहां सत्कार्यवाद है, असत्कार्यवाद नहीं है। अन्य श्रुतियोंसे सिद्ध आकाशादि क्रमसे युक्त सृष्टि अव्याकृतनामरूप होकर संस्काररूपसे मूल कारणमें वर्तमान है, इसीका अभिव्यक्त नामरूपावस्थाके लिए मनको पर्यालोचन करना है, इसलिए वही मन संकल्पका विषय है, अतएव 'तन्मनोऽकुरुत' इससे प्रथम मनका निर्देश किया है।

शङ्का—मन भी तो इन्द्रियोंमें आ जाता है, फिर उसका पृथक् उपादान क्यों है?

समाधान—वेदान्ती लोग मनको इन्द्रियोंसे अतिरिक्त मानते हैं, इसमें यह श्रुति ही प्रमाण है, मनको इन्द्रिय मानना श्रुतिविरुद्ध है ॥ १३० ॥

मनकी सृष्टि और उसका फल कहते हैं—'तत्रादौ' इत्यादिसे।

श्रुतिमें 'तन्मनोऽकुरुत' यहांपर 'तत्' शब्दसे कारणका परामर्श नहीं हो सकता, कारण कि मृत्युरूप कारण पुलिङ्ग शब्दसे कहा गया है, अतः उसके परामर्शके तात्पर्यसे 'स' यह निर्देश होना चाहिये, इसलिए 'तत्' शब्द मनका परामर्श करता है। 'तत्को' अर्थात् सृज्यमान वस्तुके विचारमें दक्ष मनको उत्पन्न

न चाऽस्य मनसः सृष्टयै प्रसज्येत मनोऽन्तरम् ।
नहीदमतिगम्भीरं शक्यं तर्कयितुं नृभिः ॥ १३२ ॥
स तेन मनसा स्वस्मिन् लीनान् वेदाननुस्मरन् ।
समन्वालोचयेद्देवो वेदोक्तां सृष्टिपद्धतिम् ॥ १३३ ॥

किया । मनसे यथाक्रम स्थित सृज्यमान आकाशादि पदार्थोंका स्मरण किया अर्थात् इस क्रमसे इन पदार्थोंकी सृष्टि की जाय, यह सङ्कल्प किया ।

शङ्का—किसने ?

समाधान—मूल कारण आत्माने । अथवा मन शब्दका अर्थ है—सङ्कल्प, सूत्रात्माने विराड्रूपसे आत्मसृष्टिके उद्देश्यसे हम विराडात्मा हों, इस तात्पर्यसे सङ्कल्प किया । सङ्कल्पस्वरूप मनकी सृष्टि होनेपर स्रष्टा हिरण्यगर्भ इस मनसे हम मनस्वी हों इस अभिप्रायसे विशिष्ट हुए । ब्रह्म सृष्टिका कारण है तत्कारणका हिरण्यगर्भ हुए, अतएव 'हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिः' इत्यादि श्रुतिका निर्देश भी है ॥१३१॥

'न चाऽस्य मनसः' इत्यादिसे ।

शङ्का—यदि संकल्पात्मक मनके बिना सृष्टि नहीं बन सकती है, इसलिए सृष्टिसे पूर्व मनकी सृष्टि की, यह आप कहते हैं, तो मनकी सृष्टि कैसे हुई ? क्योंकि इसकी सृष्टिके लिए भी मनकी अपेक्षा होगी, इस प्रकार मनकी सृष्टि में अन्य मनकी अपेक्षा बनी रहनेसे अनवस्था होगी ?

समाधान—श्रुतितात्पर्यगोचर अर्थमें तर्क नहीं करना चाहिए, यह विषय अतिगहन है अर्थात् केवल श्रुतिसे ही गम्य है, तर्कगम्य नहीं है, तर्कके अविषयमें तर्कके प्रयुक्त होनेपर कुतर्क कहा जाता है; अतएव मनु आदि ऋषियोंने कहा है कि 'तर्क्यतां मा कुतर्क्यताम्' । अतः सङ्कल्पसे अतिरिक्त कार्योंमें सङ्कल्प पूर्वकत्वका नियम मानना चाहिये । सङ्कल्पके बिना भी सङ्कल्प होता है, अन्य नहीं यह श्रुति-सम्मत अर्थ है ॥१३२॥

'स तेन मनसा' इत्यादिसे । मनकी सृष्टिका प्रयोजन कहते हैं—सृज्यमान पदार्थके पर्य्यालोचनमें समर्थ मनसे आत्मामें लीन वेदोंका उसने स्मरण किया, स्मरणके बाद उसमें क्रमशः स्थित सृज्यमान पदार्थोंका सक्रम स्मरण हुआ, अनन्तर तत्-तत् क्रमसे वर्तमान सर्गमें भी तत्-तत् पदार्थोंकी सृष्टिकी

सृष्टिः सर्वा मनस्यस्य प्रादुरासीद्यथायथम् ।
हिरण्यगर्भ एषोऽभूदीशो मानससृष्टितः १३४ ॥

पद्धति याने मार्ग अर्थात् सभी तरहके प्रकारों का उसने स्मरण किया ॥ १३३ ॥

'सृष्टिः सर्वा' इत्यादि । आत्माके समान मनस्वी होनेके कारण वेद-प्रतिपादित क्रमविशिष्ट सम्पूर्ण सृष्टि इसकी स्मृतिविषय हुई अर्थात् यथास्थित अखिल सृज्यमान पदार्थोंका स्मरण हुआ और मानस सृष्टिसे सृज्यमान पदार्थविषयक स्मरणशाली होनेसे यही हिरण्यगर्भ ईश हुए ॥ १३४ ॥

श्रुति—'नैवेह किञ्चनाग्र आसीत्' इत्यादिसे लेकर 'अजायन्त' यहांतक । मनकी उत्पत्तिसे पूर्व इस संसारमण्डलमें कोई भी विभक्तनामरूपवाला नहीं था ।

शङ्का—तो क्या शून्य था ? अर्थात् कार्य या कारण कुछ नहीं था ?

समाधान—अविभक्त-नामरूपात्मक था, किन्तु मृत्युरूपसे आवृत था। यदि कुछ न होता तो, किससे कौन आवृत कहा जाता ? वन्ध्यापुत्र आकाशके पुष्पसे छिपा है, ऐसा तो लोकमें नहीं कहा जाता, पर यहां श्रुति स्पष्ट कहती है कि यह सब कार्य मूलकारणभूत मृत्युसे आवृत था, इसलिए यह मानना आवश्यक है कि सृष्टिके पूर्व आवृत और आवरक—ये दोनों पदार्थ थे अर्थात् कारणके समान कार्य भी था, इससे स्पष्टतया सत्कार्यवाद सिद्ध होता है । अतएव असत् कार्य उत्पन्न होता है, यह नैयायिक मत, श्रुतिविरुद्ध होनेसे, वेदके अनुयायियोंको मान्य नहीं है । केवल श्रुतिसे ही नहीं पूर्वोक्त अनुमानसे भी उत्पत्तिसे पूर्व कार्यकी सत्ता सिद्ध कर चुके हैं। मृत्युका क्या स्वरूप है ? इस जिज्ञासासे श्रुति मृत्युका लक्षण कहती है, अशनाया—बुभुक्षा—अर्थात् खानेकी इच्छा—ही मृत्यु है ।

शङ्का—कैसे ?

समाधान—जो पुरुष खानेकी इच्छा करता है, वह हिंसा करता है ।

शङ्का—खाना तो प्राणका धर्म है और प्राण उस समयमें था ही नहीं, अतएव श्रुति कहती है—'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च' ।

समाधान—ठीक है, यहां प्राणशब्दसे लक्षणा द्वारा प्राणका कारण ब्रह्म विवक्षित है । अशनायावान् प्राणका हेतु ब्रह्म है। कार्य और कारणका अभेद

श्रुतिः ॥ अर्चते वै मे कमभूदिति तदेवार्कस्यार्कत्वं कँ ह वा अस्मै भवति य एवमेतदर्कस्यार्कत्वं वेद ॥ १ ॥

माना जाता है, अतः उसका कारण ब्रह्म भी अशनायावान् है। वस्तुतः वाग् आदि इन्द्रियाँ प्राणमें लीन होती हैं, इसलिए प्राणमें मृत्युशब्द प्रसिद्ध है, अतएव प्राणके कारण ब्रह्ममें भी मृत्युशब्दका औपचारिक प्रयोग होता है। तात्पर्य यह है कि मृत्युशब्दसे लक्षित जगत्-कारणमें सम्पूर्ण जगत् सूक्ष्मरूपसे स्थित था, उस मूल कारणने सङ्कल्प किया कि हम मनस्वी हों, तदनन्तर वह मनस्वी हुआ। मनस्वी होनेपर अर्चन्—अर्चयन्—आत्मानम् अर्थात् अपनेको उसने कृतकृत्य (पूजित) माना। सृष्टिके विषयमें हम समर्थ हैं, इस प्रकार अपनी सामर्थ्यका आलोचन ही प्रकृतमें पूजा है। अर्चायुक्त स्वसे पूजाका साधन जल उत्पन्न हुआ।

शङ्का—अन्य श्रुतिमें तो प्रथम आकाशकी उत्पत्ति कही गई है और यहाँपर प्रथम जलकी उत्पत्ति बतलाई जाती है, इससे सन्देह होता है कि किसकी पहले उत्पत्ति ठीक मानी जाय ?

समाधान—अन्य श्रुतिके उक्त विरोधके परिहारके लिए यहाँकी श्रुतिका आकाश, वायु, अग्नि—इन तीनोंकी सृष्टिके बाद जल उत्पन्न हुआ, यह अर्थ करना ठीक है, क्योंकि वस्तुमें विकल्प नहीं होता और दोषरहित होनेसे बाध्यबाधकभाव भी श्रुतियोंमें नहीं हो सकता।

अश्वमेधाङ्ग भौतिक अग्निकी अर्कनामसे भी उपासना होती है, यह कहनेके लिए अग्निमें अर्कशब्दके प्रयोगका बीज श्रुति कहती है—'अर्चते' इत्यादिसे।

यहाँ षष्ठ्यर्थमें चतुर्थी है। परन्तु भाष्यकारने चतुर्थ्यर्थ ही में चतुर्थीको मानकर व्याख्यान किया है। पूजा करते ही जल उत्पन्न हुआ, ऐसा उक्त मृत्युने माना; इस कारण अश्वमेधके साधन अग्निमें अर्कत्व प्राप्त हुआ, अतः यही उक्त अर्थमें उक्त शब्दकी प्रवृत्तिका बीज है। 'अर्' (अर्च) और 'क' के संयुक्त होनेपर 'अर्क' शब्द बनता है, अर्थका भी—पूजा और जलका भी—सम्बन्ध श्रुतिने स्पष्ट ही कहा है—'कं शिरो जलमाख्यातम्' इस कोशसे और 'कं ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिसे 'क' शब्द सुख और जल दोनोंका वाचक है। अपनी प्रशंसाके समय सुख और जल दोनों हुए, इसलिए अर्थ और शब्द दोनोंका सम्बन्ध

आपो वा अर्कस्तद्यदपाᳬशर आसीत्तत्समहन्यत सा पृथिव्यभवत्तस्यामश्राम्यत्तस्य तप्तस्य तेजोरसो निरवर्त्तताग्निः ॥ २ ॥

स्पष्ट है। पूजनसे तथा सुखहेतु जलके सम्बन्धसे भी अग्निका 'अर्क' यह नाम गौण है। अर्कशब्दके निर्वचनका प्रयोजन क्या है? अपूर्व नामकरणका प्रकृतमें अन्य प्रयोजन न होनेसे उपासना ही उसका प्रयोजन है। श्रुतिमें उक्त 'ह और वा'—ये दोनों शब्द निश्चयार्थक हैं। उपासनाका फल यह है—जो इस प्रकार अग्निमें अर्कत्व जानता है अर्थात् इस नामसे उक्त अग्निकी उपासना करता है, उसको अवश्य ही सुख होता है ॥ १ ॥

अब अन्य श्रुतिसे सिद्ध पञ्चीकृत भूतोंसे सूत्रकर्तृक विराड्की उत्पत्तिको कहनेके लिए उक्त सूत्रका अनुवाद करते हैं—'आपो वा' इत्यादिसे।

आकाश, वायु और अग्निके सहित जल—सूत्र है, इसी सूत्रको अर्क कहा है। उन पञ्चीकृत भूतान्तरोंसे (आकाशादिसे) युक्त जलका जो 'शर इव शरः' अर्थात् लोकप्रसिद्ध मांड था, वह सहत हुआ याने अग्निसंयोगसे वाहर-भीतर पककर घनीभूत 'गाढ़ा' हुआ। शरशब्द पुल्लिंग है, अतः नपुंसक 'तत्'शब्दसे उसका परामर्श कैसे होगा? वेदमें ऐसी शंका व्यर्थ है, क्योंकि 'बहुलं छन्दसि' यह परिहार प्रसिद्ध है। वह संघात पृथिवी हुआ। यहां पृथिवीशब्दका अण्डेमें तात्पर्य है। पांच भूतोंसे अण्डा हुआ, यह निष्कर्ष है। पृथिवीकी सृष्टिके अनन्तर प्रजापति श्रान्त हुए याने थक गये। अब भी तो लोग कार्य कर थक जाते हैं, अतः प्रजापतिका भी थक जाना कोई नई बात नहीं थी। पृथिवी-सृष्टिरूप कार्य महान् है, इसलिए उनका श्रान्त होना ठीक ही है। उसके बाद क्या हुआ? सो कहते हैं—श्रान्त—अत्यन्त संतप्त—प्रजापतिका 'तेजोरस' 'तेज एव रसः' अर्थात् तेजःस्वरूप रस हुआ। रसका अर्थ प्रकृतमें सार है। प्रजापतिमें सार है—ज्ञानक्रिया। इसलिए यहां तेजोरसका अर्थ हुआ—ज्ञानक्रिया। वही रस—अग्नि—तीनों लोकोंके शरीरोंका आत्मा हुआ। सूक्ष्म-प्रपञ्चात्मक सूत्रसे स्थूल प्रपञ्चात्मक विराड् उत्पन्न हुआ। व्याकृतनामरूप आकाशादि पञ्चभूत विराड्का शरीर है। यही विराड् सोनेके अण्डेसे अग्निस्वरूप होकर आविर्भूत हुआ है। यही प्रथम शरीरी है, क्योंकि 'स वै शरीरी प्रथमः' इत्यादिसे प्रसिद्ध है।

स त्रेधाऽऽत्मानं व्यकुरुतादित्यं तृतीयं वायुं तृतीयꣳ स एष प्राणस्त्रेधा विहितः तस्य प्राची दिक् शिरोऽसौ चासौ चेर्मौ अथास्य प्रतीची दिक् पुच्छमसौ चासौ च सक्थ्यौ दक्षिणा चोदीची च पार्श्वे द्यौः पृष्ठमन्तरिक्षमुदरमियमुरः स एषोऽप्सु प्रतिष्ठितो यत्र क्व चैति तदेव प्रतितिष्ठत्येवं विद्वान् ॥ ३ ॥

प्रथम मन्त्रका तात्पर्य—इस प्रक्रियामें है—अव्याकृत-प्रपञ्चविशिष्ट मूल कारण ब्रह्मके संकल्पके अनन्तर अपञ्चीकृत आकाश आदि पाँच भूत हुए। वे ही सूत्र भी कहे जाते हैं। उसके बाद अपञ्चीकृत-पञ्चभूतोपाधिक हिरण्यगर्भ हुए, उनसे पञ्चीकृत पञ्चभूतोपाधिक समस्त प्रपंचशरीराभिमानी विराट् हुए, उनसे अण्डा, अण्डेसे विराट् और विराट्से समस्त सृष्टि हुई। हिरणगर्भसे विराड्रूप अग्नि हुई। अग्निस्वरूप विराड् ही अश्वमेधाङ्ग संस्कृत अग्नि है, इस बुद्धिसे उपासना प्रकृतमें विवक्षित है ॥२॥

'स त्रेधा' इत्यादि।

शङ्का—यहां 'स' शब्दसे विराडात्मा प्रजापति अथवा सूत्रात्मा हिरण्यगर्भ इन दोनोंमें से किसका परामर्श है ?

समाधान—सूत्रात्मा हिरण्यगर्भका परामर्श है, क्योंकि उनका शरीर अपञ्चीकृतसूत्रात्मक होनेसे व्यवहारके योग्य नहीं है और 'स एष' ऐसी भाष्यकारकी व्याख्या है। 'स' से उक्त पूर्वकालस्थ और 'एष' से उक्त वर्तमानकालस्थ—इन दोनोंका अभेद प्रतीत होता है। इसलिए 'एष' इस वाक्यशेषके अनुरोधसे 'स' शब्दसे हिरण्यगर्भका ही परामर्श ठीक है, विराड्का परामर्श ठीक नहीं है, अतः 'एष' पद व्यर्थ हो जायगा। विभागका फल प्रकृतमें उपासनात्मक व्यवहार ही है।

शङ्का—विभागका प्रकार कैसा है ?

समाधान—वायु और अग्निकी अपेक्षा तीसरा आदित्य तथा अग्नि और आदित्यकी अपेक्षासे तीसरा वायु तथा वायु और आदित्यकी अपेक्षासे तीसरा अग्नि, इस प्रकार विभाग समझना चाहिए। यद्यपि श्रुतिमें आदित्य और वायुका ही नाम है, अग्निका नहीं है, तथापि तृतीयत्व तीसरेके बिना नहीं हो सकता, इसलिए तीसरा अग्नि ही समझना चाहिए।

शङ्का—यह विभाग विराड्के शरीरका उपमर्दन करके ही किया गया

होगा, क्योंकि एक कार्यके रहनेपर फिर उसमें दूसरा कार्य नहीं होता। जिस सुवर्णसे कुण्डल बना है, उसी सुवर्णसे 'कुण्डलके रहते' पुनः केयूर नहीं बन सकता अर्थात् कुण्डल और केयूर एक समयमें एक उपादानमें नहीं रह सकते।

समाधान—नहीं, जैसे एक ही मृत्तिकामें कपाल और घट दोनों कार्य साथ रहते हैं, उसी प्रकार विराट्के रहते ही इन कार्योंका आरम्भ हुआ। वास्तवमें कोई कार्य अविरुद्ध होनेसे पूर्व कार्यके साथ ही एक कारणमें रहता ही है, जैसे कपाल और घट। जो विरुद्ध कार्य होता है, वह कार्यान्तरके साथ एक कारणमें नहीं रहता, जैसे पिण्ड और घट। प्रकृतमें विरोध न होनेसे पूर्वकार्यके स्वरूपके उपमर्दनके बिना ही उत्तर कार्य होता है। इस प्रथमोत्पन्न अश्वमेधाङ्ग अर्कनामक अग्निमें अश्वमेधाङ्ग अश्वदृष्टिके समान दृष्टिका विधान करते हैं। यह सब पूर्वोक्त उत्पत्ति अग्निकी स्तुतिके लिए है, यह नहीं भूलना चाहिए। इस प्रकार शुद्धजन्मा अग्नि है, अतः उसकी उपासना कल्याणके लिए अवश्य करनी चाहिए, यह तात्पर्य है। दृष्टिका विधान कहते हैं—इस उक्त अग्निमें पूर्व दिशा सिर है, ईशान और अग्निकोण बाहु हैं, पश्चिम दिशा पुच्छ है, नैर्ऋत्य और वायव्य दोनों पुट्ठा हैं, दक्षिण और उत्तर दोनों पार्श्व हैं, द्यौ पृष्ठ है, उदर आकाश है, उर (छाती) पृथिवी है। यह अग्नि जलमें प्रतिष्ठित है, अर्थात् लोकात्मक अग्नि आकाशादि सहित जलमें प्रतिष्ठित है, क्योंकि पञ्च महाभूत सब जगत्के कारण हैं, कार्य कारणमें प्रतिष्ठित रहता है, यह वेदान्तसिद्धान्त है। इस उपासनाका फल यह है कि उपासक जहां कहीं भी जाता है, वहीं शुभ प्रतिष्ठा पाता है। यहांपर वार्तिकके अनुसार प्रक्रियाका निर्देश सुखावबोधके लिए लिखते हैं—शुद्ध तथा संसारीसे व्यावृत्त संस्काराश्रय अतएव अपनेमें उपसंहार कर रक्खा है निखिल प्रपञ्चका जिसने ऐसा ब्रह्म व्याकृत है और उससे उपहित अन्तर्यामी है। इन दोनोंमें भेद इतना ही है कि संस्कारविशिष्ट व्याकृत कहलाता है और संस्कारोपलक्षित अन्तर्यामी कहलाता है।

अव्यक्त-नामरूप प्रत्यक्षायोग्य अपञ्चीकृतमहाभूतावस्थातिरिक्त अपञ्चीकृतमहाभूतोपादान मायाका सूक्ष्मरूप मोह है, यही साभास चिदज्ञान भी कहलाता है। यही वस्तुतः मृत्युशब्दका अर्थ प्रकृतमें विवक्षित है। अपञ्चीकृतभूतान्तरसहित अणुतर जलात्मक माया कहलाती है। पूर्वोक्त मोह भी मायाका सूक्ष्मरूप होनेसे मायात्मक ही है। भेद इतना है कि वह अपञ्चीकृत

भूतान्तरका उपादान है, अतएव उसकी अपेक्षा माया स्थूल है। इसीसे अनुभवकी विषय भी होती है। पूर्वोक्त मोहसे अपञ्चीकृत पञ्चभूतात्मक सूत्र हुआ, सूत्रोपाधिक अपञ्चीकृत भूतशरीराभिमानी हिरण्यगर्भ हुआ, वही सूत्रात्मा भी कहलाता है। उसने संकल्प किया कि हम मनस्वी हों, अतः संकल्पात्मक मन हुआ। मनसे वेदोंका स्मरण किया, तदुपरान्त सक्रम सृष्टिका परिज्ञान हुआ। उसके बाद आकाशादिकी सृष्टि की, अथवा उक्त हिरण्यगर्भ विराड्की सृष्टिके लिए संकल्पात्मक मनकी इच्छा की, अनन्तर मनस्वी हुए। सृष्टिमें हम समर्थ हैं, इस प्रकार स्व-सामर्थ्यका आलोचन किया। अर्चा करनेके समय जल उत्पन्न हुआ। प्रकृतमें जल उपलक्षण है—पञ्चीकृत भूतमात्रका। ये पञ्चीकृत पञ्चभूत सर्गके सूत्र कहे जाते हैं। मृत्यु जैसे सूत्रात्मा हुए, वैसे अर्क भी हुए।

अन्य श्रुतिमें सृष्टिका दूसरा प्रकार भी है, उसे 'आपो वा' इस द्वितीय मन्त्रसे कहते हैं। पञ्चीकृत भूतान्तरसहित जल सूत्र कहलाता है, उससे विराड्की उत्पत्ति पहले कह चुके हैं। वस्तुतः सृष्टिमें तात्पर्य नहीं है, किन्तु अग्निकी स्तुतिमें है, इसलिए श्रुतियोंमें परस्पर विरोध नहीं है, यह निष्कर्ष है। सूत्रसे विराड्की उत्पत्ति अथर्वण श्रुतिमें स्पष्ट है—तथाहि, 'आपो ह वा इदमग्र आसुः सलिलमेव ता अकामयन्त कथन्नु प्रजायेमहीति ता अश्राम्यंस्तास्तपोऽतप्यन्त तासु तपस्तप्यमानासु तास्वन्तर्हिरण्यमण्डं संबभूव' यह बृहदाण्यक और शतपथ श्रुतिकी प्रकृत अर्थमें एकवाक्यता है। सूत्रात्मा, नानारस है। प्रथम सूक्ष्म शरीरकी सृष्टि की पश्चात् स्थूल शरीरकी। स्थूलशरीराभिमानी विराड् प्रजापति है। प्रजापति स्रष्टा कहलाता है, इसलिए सूत्रात्मा तथा विराड् दोनों प्रजापति हैं। प्रकृत प्रजापति अर्थात् सूत्रात्मा प्रजापति क्रियाविज्ञान-शक्तिस्वरूप है, अतः उसका कार्य विराड् भी उक्त शक्तिद्वयरूप ही है। सूत्रात्मा विराड् हुए, इसका अभिप्राय यह है कि जैसे घटकी उत्पत्तिसे 'घटाकाशो जातः' यह व्यवहार होता है, वैसे ही पिण्डकी उत्पत्तिसे तदवच्छिन्न विराड्में भी 'जातः' यह व्यवहार समझना चाहिए। सूक्ष्म और स्थूल—इन दो शरीरोंसे अवच्छिन्न अविद्यासंवृत परमेश्वर ही लोकत्रयशरीरसंपन्न अग्नि कहलाते हैं।

शङ्का—परमेश्वर ही यदि शरीरद्वयावच्छिन्न होकर सूत्र और विराड् है, तो सूत्रको ही विराड्की तरह व्यष्टिस्वरूप मानिये? विराडकी क्या आवश्यकता है?

सोऽकामयत द्वितीयो म आत्मा जायेतेति स मनसा वाचं मिथुनँ समभवत् अशनाया मृत्युः तद्यद्रेत आसीत्स संवत्सरोऽभवत् ॥

समाधान—जैसे आकाश कुम्भावच्छिन्न और कूपावच्छिन्न होकर कुम्भाकाश कूपाकाश कहलाता है और स्वभावसे आकाश कहलाता है, वैसे ही सूत्ररूप आत्मा विराड् देह की उत्पत्तिकर और तदवच्छिन्न होकर अध्यात्म, अधिभूत और अधिदैव— इन उपाधियोंमें प्रविष्ट होकर व्यष्टि कहलाता है। विराड्-शरीररहित समष्टि कहा जाता है। सारांश यह हुआ कि सूत्र सूक्ष्मसमष्टि है और विराड् स्थूल-समष्टि है ॥ ३ ॥

जिस मृत्युने पञ्चीकृत पञ्चभूत और उनके कार्यके क्रमसे विराडात्माकी सृष्टि की है, उसने किस व्यापारसे सृष्टि की, इस आकांक्षाकी शान्तिके लिए चतुर्थ मन्त्रका अवतार है अथवा अत्ता अग्निकी सृष्टि कहकर अत्ताकी स्थितिके लिए अन्नकी सृष्टि आकांक्षित है, इसलिए उत्तर मन्त्रसे अन्नकी सृष्टि कहते हैं—यह वार्तिकोक्त सङ्गति है।

'सोऽकामयत' इत्यादि। मृत्युकी इच्छा हुई कि मेरा दूसरा शरीर हो, जिससे मैं शरीरी हो जाऊँ। यहां आत्मा शरीरके तात्पर्यसे कहा गया है, क्योंकि आत्मभेद तो अद्वैतमें है नहीं। ऐसी कामना करनेपर मनसे वेदवाणीका स्मरण किया अर्थात् वेदस्थित सृष्टिप्रक्रियाका स्मरण किया।

शङ्का—किसने स्मरण किया ?

समाधान—अशनायासे लक्षित मृत्युने, क्योंकि अशनाया ही मृत्यु है, स्वयं श्रुतिने मृत्युका यह लक्षण बतलाया है, इससे अव्यवहित पूर्व विराड् है, और प्रायः अव्यवहित पूर्वका परामर्श सर्वनाम 'तत्' शब्दसे होता है, इस भ्रमके निवारणके लिए पुनः मृत्युशब्दका प्रयोग श्रुतिमें आया है। मन और वाक्के मिथुनसे जो रेत—बीज—हुआ, वही प्रथम-शरीरी प्रजापतिकी उत्पत्तिका कारण हुआ, लोकप्रसिद्ध वीर्य्यके भ्रमके वारणके लिए प्रकृतमें ज्ञानकर्मरूप बीज विवक्षित है, यह भाष्यकारने स्पष्ट किया है।

शङ्का—प्रजापति तो अभी उत्पन्न ही नहीं हुए, फिर इनका ज्ञानकर्म ही कहाँ ? जिसका कि दर्शन मृत्युने कर पाया।

समाधान—प्रजापतिके पूर्वजन्मकी ज्ञानक्रियाका दर्शन किया, संसार

अनादि है, जिन ज्ञानकर्मोंके अवशिष्ट रहनेपर प्रलय हो जाता है, वे बने ही रहते हैं ? कल्पके आदिमें जिनके जैसे ज्ञानकर्म रहते हैं, उन्हींके अनुसार उनका शुभाशुभ जन्म होता है, यह शास्त्रका सिद्धान्त है। अतः प्रजापतिके जन्मके लिए उसके ज्ञानकर्मका पर्यालोचन करना आवश्यक है। जिसका सबसे उत्तम ज्ञानकर्म होगा, वही प्रजापति हो सकता है। योग्य स्थानके लिए योग्य ज्ञानकर्मकी समीक्षा उचित ही है। वह बीजरूपसे जलमें प्रवेश कर अण्डारूपसे गर्भगत होकर संवत्सर हुआ। संवत्सर काल बनानेवाला प्रजापति संवत्सर हुआ। संवत्सरकालके निर्माता प्रजापतिसे पूर्व काल नहीं था अर्थात् प्रजापति ही आदित्यात्मक है। प्रजापतिसे पूर्व आदित्य ही नहीं था। आदित्यसे ही संवत्सर बनता है, बारह राशियोंमें सूर्यका परिभ्रमण पूर्ण होनेसे संवत्सर होता है। यदि प्रजापति नहीं थे, तो आदित्य भी नहीं था, ऐसी अवस्थामें संवत्सर नहीं था, यह स्पष्ट ही है।

शङ्का—कितने कालमें अण्डेसे गर्भ हुआ ?

समाधान—एक वर्षमें अर्थात् जितने कालका संवत्सर होता है, उतने कालके बाद अण्डा फोड़ा, उससे प्रजापति उत्पन्न हुए। मृत्युने जातमात्र अग्निस्वरूप प्रथमशरीरी कुमारको दग्धोदरकी पूर्त्तिके लिए खाना चाहा, वह कुमार मृत्युकी इस क्रियासे, स्वाभाविक अविद्यासे, भयभीत हुआ और उसने 'भाण' ऐसा शब्द किया। वही शब्द हुआ।

शङ्का—अविवेकियोंकी निन्द्य कर्ममें प्रवृत्ति भले ही हो, पर प्रजापति तो विवेकी हैं, अतः उनकी अपने पुत्रके भक्षणरूप निन्द्य कर्ममें प्रवृत्ति कैसे हुई ?

समाधान—'पश्वादिभिश्चाविशेषात्' इत्यादि भाष्यसे स्पष्ट किया गया है कि व्यवहारदशामें विद्वानोंकी भी प्रवृत्ति अविद्वानोंके सदृश होती है। क्षुत्पिपासाकुल पुरुष क्या नहीं करता ? यह इतिहासोंमें स्पष्ट है। अत्ता और अन्न—इनका यह स्वभाव ही है, इसलिए प्राणकी अन्नभक्षणमें प्रवृत्ति उचित ही है, अत्ता अन्नको देखकर खानेके लिए मुँह बाता ही है, यह स्वभाव लोकप्रसिद्ध है।

शङ्का—अच्छा तो प्रजापतिने भक्षण क्यों नहीं किया ?

समाधान—कुमारके भांण शब्दसे वे डर गये, विशेष आगे कहेंगे। भांण ही शब्द हुआ अर्थात् शब्दका सर्ग हुआ, इस उपनिषद्का यह वार्तिकसारानुसारी अर्थ है।

क्रियाविज्ञानशक्त्यात्मा सूक्ष्मादृष्टशरीरभृत् ।
स्थूलभूतानि सृष्ट्वाऽत्र रेतो विन्यदधात्स्वकम् ॥ १३५ ॥
द्वैतैकत्वात्मकज्ञानकर्मणी पूर्वसञ्चिते ।
भावना च तयोरेतत् त्रयं रेतोऽभिधीयते ॥ १३६ ॥
भूतानां सार एकत्र सङ्घीभूयाऽथ रेतसा ।
यतोऽण्डमभवत्तेन विधाता गर्भवानभूत् ॥ १३७ ॥

'क्रियाविज्ञान०' इत्यादि । ज्ञानक्रियाशक्तिस्वरूप होनेसे अदृष्ट शरीरको धारण करनेवाले अथवा धर्मादिशरीरवाले प्रजापतिने स्थूल भूतोंकी सृष्टि कर उनमें स्वरेतका—अपने वीर्यका—निषेक किया ॥ १३५ ॥

प्रकृतमें लोकप्रसिद्ध रेतका अर्थ वीर्य संगत नहीं हो सकता; अतः श्रुतिमें अभिप्रेत रेतःशब्दके अर्थका प्रदर्शन करते हैं—'द्वैतैकत्वा०' इत्यादिसे ।

द्वैत नानारस है, अतः उपासना भी अनेक हैं; क्योंकि उपास्यके भेदसे उपासनाएँ भी भिन्न भिन्न होती हैं, इसमें किसीका विवाद नहीं है । यहाँ उपास्य ब्रह्म है; उसकी विविध उपाधियोंसे अनेक प्रकारकी अवस्थाएँ श्रुति और स्मृतियोंमें प्रसिद्ध हैं । यहाँपर द्वैतका तात्पर्य उसकी उपासनामें है । उपासनाजन्य आत्मैकत्वविज्ञान, ज्ञानसमुच्चित—ज्ञानसहित—कर्म तथा इन दोनोंकी भावना—ये तीनों ही रेतःशब्दके अर्थरूपसे प्रकृतमें विवक्षित हैं अर्थात् ये तीनों रेत कहलाते हैं ॥ १३६ ॥

'भूतानां सार' इत्यादि । उक्त त्रितयात्मक रेतके द्वारा पाँच भूतोंके सार एक जगह संहत याने इकट्ठा हुए । वे ही अण्डेके रूपसे परिणत हुए । उसीसे विधाता हिरण्यगर्भ गर्भवान् हुए ।

शङ्का—ज्ञान, कर्म और उनकी भावना—ये तीनों अपनी सत्तामात्रसे सृष्टिके हेतु हैं ? अथवा उन तीनोंका केवल दर्शन सृष्टिका कारण है ? प्रथम पक्षमें वेद द्वारा सृष्टिका आलोचन व्यर्थ होगा । द्वितीय पक्षमें किस समय उसे दर्शन हुआ, यह कहना होगा ।

समाधान—प्रजापतिकी फलावस्थामें अर्थात् सृष्टिके आरम्भकालमें हेतु-भूत ज्ञानके लिए वेदोंका स्मरण किया; उस समय जन्मान्तरमें संचित

हिरण्यगर्भगर्भो यः स संवत्सरतामगात् ।

श्रुतिः ॥ न ह पुरा ततः संवत्सर आस तमेतावन्तं कालमबिभर्याबान् संवत्सरस्तमेतावतः कालस्य परस्तादसृजत तं जातमभिव्याददात्स भाणमकरोत्सैव वागभवत् ॥ ४ ॥

हिरण्यगर्भः कालेन हीनोऽण्डं कालसंयुतम् ॥ १३८ ॥
अण्डं भित्त्वान्तरसृजद्विराजं पुरुषं प्रभुः ।
क्रियाविज्ञानशक्त्यात्मा विराजोपहितो ह्यभूत् ॥ १३९ ॥
नामरूपादिमद्देहसम्बन्धात् तद्विलक्षणम् ।
अरूपोऽपि हि सूत्रात्मा लक्ष्यते रूपवानिव ॥ १४० ॥

सूक्ष्मरूपसे स्थित ज्ञान आदि तीनोंका स्मरण हुआ। आविर्भूत ज्ञान आदि तीनोंसे विशिष्ट प्रजापति उन तीनोंसे पञ्चीकृत भूतोंकी सृष्टि कर स्थावर और जङ्गम सृष्टिके हेतुभूत अण्डेसे गर्भवान् हुए अर्थात् पाँच भूतोंके उत्पादककी सृष्टि कर उसी अण्डेमें प्रविष्ट हुए। इसीके अनुसार यह मनुका वचन है—

'अप एव ससर्जाऽऽदौ तासु बीजमवासृजत् ।
तदण्डमभवद्धैमं सहस्रांशुसमप्रभम् ॥
तस्मिन् जज्ञे स्वयं ब्रह्मा सर्वलोकपितामहः ।' इत्यादि ॥१३७॥

शङ्का—हिरण्यगर्भ कितने समय तक गर्भवान् रहे ?

समाधान—'हिरण्यगर्भः' इत्यादिसे। हिरण्यगर्भके गर्भकी, उक्त पञ्चभूतात्मक अण्डेकी, जो कि आदित्यात्मक विराड्की उत्पत्ति द्वारा संवत्सरका आरम्भक हुआ, संवत्सरके बाद सृष्टि हुई। हिरण्यगर्भ संवत्सर रहित थे, कारण कि आदित्यकी उत्पत्तिसे पूर्व संवत्सर था ही नहीं। संवत्सर सूर्यके उदय तथा अस्तसे होता है, अतः वह सूर्यके अधीन है; इस समय भी एक वर्ष बारह मासका होता है यह प्रसिद्ध है, इसी प्रसिद्ध परिमाणसे यह उत्तर देना संभव है कि एक वर्ष तक हिरण्यगर्भ गर्भवान् थे ॥ १३८ ॥

'अण्डं भित्त्वा' इत्यादि। क्रियाविज्ञानशक्तिसे उक्त हिरण्यगर्भने संवत्सरके बाद अण्डेको बीचसे फोड़कर विराट्नामक पुरुषका उत्पादन किया ॥ १३९ ॥

'नामरूपादि०' इत्यादि। यद्यपि सूत्रात्मा स्वयं नाम और रूपसे रहित है,

सूक्ष्मस्थूलशरीराभ्यां चिदाभाभ्यामविद्यया।
युतः कूटस्थ ईशोऽपि सशरीरो बभूव ह ॥ १४१ ॥
स वै शरीरी प्रथमः स वै पुरुष उच्यते।
आदिकर्त्ता स भूतानां ब्रह्मोपास्य इहेरितः १४२ ॥

तथापि नाम और रूपवान्के देहके संबन्धसे नामरूपवान्के सदृश लक्षित होता है, अतः नाम और रूपके औपाधिक होनेसे वह वस्तुतः अनाम-रूपात्मक ही है॥१४०॥

'सूक्ष्मस्थूल०' इत्यादि। 'चितः अभिव्यक्तिर्ययोस्ते ताभ्यां चिदाभाभ्याम्' अर्थात् चैतन्यप्रतिबिम्बित स्थूल और सूक्ष्म दो शरीरोंसे कूटस्थ परमात्मा भी शरीर सहित होकर शरीरीके समान लक्षित हुए। हिरण्यगर्भका शरीर अपञ्चीकृत भूतात्मक होनेसे सूक्ष्म शरीर है और विराड्का पञ्चीकृतपञ्चभूतात्मक शरीर है; अतः वह स्थूल शरीर है; उन दोनोमें परमात्मा ही प्रतिष्ठित है। यहां 'अपि' शब्द एवकारार्थक है। इससे परमात्मा ही प्रतिष्ठित है, अन्य प्रतिष्ठित नहीं है, यह फलितार्थ हुआ।

शङ्का—तो क्या ब्रह्म वास्तविक संसारी है ?

समाधान—अविद्यासे ही उसका शरीरके साथ संबन्ध हुआ है, इसलिए वह शरीरवान्के समान कहा जाता है; वस्तुतः वह शरीरवान् है नहीं। आरोपित वस्तुमें रहनेवाले गुण और दोषका अधिष्ठानमें कुछ प्रभाव नहीं पड़ता, यह अनेक बार कह चुके हैं ॥१४१॥

'स वै शरीरी' इत्यादि। वही सूत्रात्मा विराड्भावापन्न अर्थात् विराड् होकर प्रथम शरीरी, पुरुष तथा समस्त भूतोंका कर्ता कहलाता है और उसी ब्रह्मका यहां उपास्यत्वरूपसे निर्देश भी किया गया है।

वार्तिकमें 'ब्रह्माग्रे समवर्तत' ऐसा 'चतुर्थ चरण' लिखा है और उसकी टीकामें उक्तार्थकी पुष्टिके लिए पुराणवाक्यको प्रमाण रूपसे उद्धृत करते हैं—'स वै' इत्यादिसे। इससे यह प्रतीत होता है कि वार्त्तिककारने पुराणश्लोकका अविकल निर्देश किया है, किन्तु वार्तिकसारकारने प्रकरणके अनुसार चतुर्थ चरण बदल दिया है। अतः अपनी व्याख्यामें दोनों अर्थोंका समावेश कर यह लिखना अनुचित नहीं है कि वह उत्पन्न हुआ और वही उपास्यत्वरूपसे निर्दिष्ट है।

शङ्का—विराड भी कूटस्थ ब्रह्म ही हैं; यह पूर्वमें कह चुके हैं; फिर उनकी उत्पत्ति कैसे ?

आशनायादिमत्त्वात् स स्वभावबलचोदितः ।
हिरण्यगर्भस्तं पुत्रमत्तुं दारितवान् मुखम् ॥ १४३ ॥
भिनत्ति सर्वमर्यादां नान्वयाद्यप्यपेक्षते ।
अस्य दग्धोदरस्याऽर्थेको न कुर्यादसाम्प्रतम् ॥ १४४ ॥

समाधान—जैसे घटके उत्पन्न होनेपर घटाकाशकी उत्पत्तिका व्यवहार होता है, वैसे ही शरीरस्वरूप उपाधिकी उत्पत्तिसे उससे उपहित उक्त पुरुषमें भी उत्पत्तिका औपचारिक प्रयोग होता है ॥१४२॥

'अशनाया०' इत्यादि । ग्रसनस्वभाव मृत्युस्वरूप हिरण्यगर्भ क्षुधा और पिपासासे व्याकुल होनेके कारण हिंसास्वभावसे प्रेरित होकर ज्येष्ठ पुत्र विराड्का भक्षण करनेके लिए प्रवृत्त हुए और उन्होंने मुख बाया ।

शङ्का—ब्रह्मस्वरूप प्रजापति (मृत्यु) विराट् विवेकी हैं, इसमें तो सन्देह है नहीं, फिर मर्यादा-भङ्ग करनेके लिए उनकी ऐसे अतिनिन्द्य कर्ममें प्रवृत्ति क्यों हुई ?

समाधान—क्षुधा और पिपासासे व्याकुल पुरुष कौन-सा जघन्य कर्म नहीं करता । विश्वामित्र आदि महर्षियोंकी भी अभक्ष्यके भक्षणमें प्रवृत्ति हुई थी, यह पुराणपरिशीलनपरायण व्यक्तिसे छिपा नहीं है । और सदसत्-कार्यमात्र जगत्का कारण ईश्वर है, अन्यथा सर्पादिमें वह स्वभाव कहांसे आता ? इसपर भी दृष्टि दीजिए । अत्ताने याने मृत्युशब्दसे पुकारे जानेवाले प्रजापतिने अपने भक्षणके लिए अन्नकी सृष्टि की । अन्नके बिना अन्नादकी स्थिति ही असम्भव है; अतएव अन्न देखकर अत्ताका मुख बाना ठीक ही है । इस तात्पर्यसे श्रुतिने कहा है—सबका प्राण अन्न है ॥ १४३ ॥

उक्तार्थका ही स्पष्टीकरण करते हैं—'भिनत्ति' इत्यादिसे । क्षुत्पिपासासे व्याकुल मनुष्य प्रायः सदाचार-मर्यादाका भङ्ग करता है ।

शङ्का—फिर भी अत्ताको अपना स्वरूप तथा अन्नका स्वरूप तो देखना चाहिए ।

समाधान—नहीं, वह यह नहीं देखता कि यह अपने वंशका है या वंशान्तरका है, केवल यही देखता है कि वह अन्न है और मैं अन्नाद हूँ । अन्नादकी तुष्टिके लिए अन्न है; इस अभिप्रायसे कहते हैं—'को न कुर्यादसाम्प्रतम् ।' कौन क्षुधा

स्थूलदेहविहीनस्य कथं मुखविदारणम् ।
इत्यचोद्यं यतः स्वप्न इव स्यात् प्रतिभासतः ॥ १४५ ॥
जन्मान्तरसमभ्यस्तविद्याकर्मादिहेतुतः ।
जन्यकर्मप्रयुक्तः सन् शिशुर्भीतस्तदाऽरुदत् ॥ १४६ ॥

और पिपासासे व्याकुल पुरुष अनुचित नहीं करता अर्थात् करते ही हैं; यह इतिहास तथा पुराण देखनेवालोंको अज्ञात (परोक्ष) नहीं है ॥१४४॥

'स्थूलदेह०' इत्यादिसे ।

शङ्का—हिरण्यगर्भका स्थूल शरीर नहीं है, अतएव मुखादि ही नहीं हैं फिर उसने मुख कैसे बाया ?

समाधान—यह शङ्का ठीक नहीं है, क्योंकि वास्तविक मुख बाना यहांपर नहीं कहा गया है; किन्तु स्वप्नके समान मुख बानेका ज्ञान यहां अभिप्रेत है । स्वाप्निक ज्ञान तो ऐसा होता है ॥१४५॥

'जन्मान्तर०' इत्यादिसे ।

शङ्का—अच्छा तो प्रजापतिने भक्षण क्यों नहीं किया; क्योंकि उनको उस कर्मसे रोकनेके लिए तो कोई था ही नहीं ?

समाधान—भयभीत बालकका भांणशब्दपूर्वक रोदन तो श्रुतिने स्पष्ट बतलाया है ।

शङ्का—बालकको भयका परिज्ञान ही कैसे हुआ ? क्योंकि वह अभी तो स्वयमुत्पन्न हुआ है और भयहेतु पदार्थकी सृष्टि भी अभी नहीं हुई है, फिर उसको भय कैसा ?

समाधान—यद्यपि इस जन्ममें अनुभव अभी हुआ नहीं है, तथापि जन्मान्तरमें भयहेतुके देखनेसे जो भय हुआ था, उसकी वासनासे भयका स्मरण हो गया है, अतएव जन्मान्तरीय स्तनपान आदिकी वासनासे जातमात्र बालककी स्तन्यपान आदिमें प्रवृत्ति देखी जाती है । इसीलिए अकारण बालक चौंक कर रोने लगता है और हँसता भी है, ये सब कार्य जन्मान्तरीय हर्ष और विषादके हेतुके दर्शनसे आहित संस्कारसे होते हैं । संसार अनादि है तथा आत्मा नित्य और अनेक शरीर ग्रहण करता है एवं शरीरान्तरकृत कर्मोंका शरीरान्तरसे उपभोग होता है,

स्वभावप्रेरितो ह्येष प्राण्यदृष्टवशानुगः ।
रोदनोत्थरवत्रस्तः स्वभावं चिच्छिदे भयात् ॥ १४७ ॥
अत्यन्तमपि शूराणां स्वस्वभावैकहेतुतः ।
तित्तिरादिसमुत्पाते वेपथुर्जायते भयात् ॥ १४८ ॥
इत्थं विचारयामास विरतः पुत्रभक्षणात् ।
अन्नबीजं विराड्देहस्तन्न भक्ष्यं फलार्थिना ॥ १४९ ॥
विचार्य तेन बीजेन भोक्तृभोज्ये ससर्ज सः ।
अन्नचाद्या इह भोक्तारो वेदयज्ञादि भोग्यकम् ॥ १५० ॥

इत्यादि अर्थमें विश्वास करनेके लिए इस इतिवृत्तका उल्लेख श्रुतिने किया है ॥ १४६ ॥

व्याघ्र जैसे पशुओंका भक्षण करता है, वैसे मृत्युने कुमारका भक्षण क्यों नहीं किया ? इसपर कहते हैं—'स्वभाव०' इत्यादिसे ।

प्राणियोंकी जन्मान्तरकृत शुभ और अशुभ कर्मोंके अनुरूप ही वर्तमान जन्ममें प्रवृत्ति होती है; इसलिए मृत्युने भी पूर्वजन्मकृत कर्मवासनानुसारी हिंस्रस्वभावसे प्रेरित होकर भी कुमारके रोदनशब्दसे भयभीत होकर अपने हिंसास्वभावको त्याग दिया ॥ १४७ ॥

'अत्यन्त०' इत्यादिसे ।

शङ्का—अतिशूर-वीर प्रजापति मृत्युको भय क्यों हुआ ?

समाधान—शूरवीरको भी अतर्कित शब्द सुनकर भय होता है, यह प्रकृतिका स्वभाव है । तित्तिर पक्षिविशेषके अचानक शब्दसे वीरको भी भय होता है और वह कांप उठता है; इसी प्रकार प्रजापतिने कुमारके अचानक शब्दसे भीरु होकर अपना हिंसास्वभाव तत्कालमें छोड़ दिया ॥ १४८ ॥

'इत्थम्' इत्यादि । पुत्रके भक्षणसे उपरत होकर प्रजापतिने अन्नका बीज मूल कारण विराड्का देह है; अन्नार्थियोंको उसके मूलका भक्षण नहीं करना चाहिए; यह विचार किया । अभिप्राय यह है कि बीजसे प्रचुर अन्न होगा और उससे अधिक काल तक तृप्ति होती रहेगी । और बीजके स्वल्प होनेसे बहुत थोड़े समय तक कुछ तृप्ति रहेगी । इसलिए प्रचुर अन्न चाहनेवालोंको मूलका भक्षण नहीं करना चाहिए और न लोग करते ही हैं ॥ १४९ ॥

'विचार्य' इत्यादि । कुमारके मुखके शब्दसे भीत प्रजापतिने विराड्रूपी

स्वरूपानुपमर्देन स विराट् देवतात्मभिः ।
आत्मानं व्यभजत् स्थूलैस्त्रिधा वाय्वग्निभानुभिः ॥ १५१ ॥

श्रुतिः ॥ स ऐक्षत यदि वा इममभिमꣳस्ये कनीयोऽन्नं करिष्य इति स तया वाचा तेनात्मनेदꣳ सर्वमसृजत यदिदं किञ्चर्चो यजूꣳषि सामानि च्छदाꣳसि यज्ञान्प्रजाः पशून् स यद्यदेवासृजत तत्तदत्तुमध्रियत सर्वं वा अत्तीति तददितेरदितित्वꣳ सर्वस्यैतस्यात्ता भवति सर्वमस्यान्नं भवति य एवमेतददितेरदितित्वं वेद ॥ ५ ॥

बीजसे और उसके मुखसे उत्पन्न शब्दसे वाच्य-वाचकात्मक जगत् की सृष्टि की । अग्नि आदि भोक्ता हैं और वेद, यज्ञ आदि भोग्य हैं, इन दो वर्गोंमें जगत् अन्तर्भूत है ॥ १५० ॥

'स्वरूपानुपमर्देन' इत्यादि । विराट् सब देवताओंका आत्मा है; अतः विराट्ने स्वात्मभूत अग्नि, भानु तथा वायु देवता द्वारा अपना शरीर पूर्ववत् रखकर अपने तीन विभाग किये अर्थात् अग्नि, वायु और आदित्यकी सृष्टि की ॥१५१॥

'स ऐक्षत' इत्यादि । कुमारशब्दसे भयभीत प्रजापतिने कुमारके भक्षणसे विरत होकर विचार किया कि यदि इसकी हिंसा करेंगे, तो थोड़ा ही अन्न होगा इसलिए इसके द्वारा अधिक अन्न उत्पन्न करें, इस अभिप्रायसे कुमारकी वाणीसे शब्द नामकी और उस कुमारसे वाच्य अर्थजातकी सृष्टि की । नाम-रूपात्मक ही सब प्रपञ्च है ।

शङ्का—विराड्की सृष्टि करनेपर स्थावरजंगमात्मक निखिल प्रपञ्चकी सृष्टि तो हो ही चुकी, फिर 'इदं सर्वम्' इत्यादिसे पुनः सृष्टि प्रतीत होती है, सो क्यों ?

समाधान—यहां सर्वशब्दका संकोच कर उससे ऋगादि वेद, यज्ञ-कर्ता, पशु आदि विवक्षित हैं । प्रजापतिने स्वसृष्टमात्रके भक्षणकी इच्छा की । इसीसे 'अदिति' शब्दका निर्वचन श्रुति स्वयं करती है—'यस्मादत्ति तस्माददितेरदितित्वम्' प्रजापतिमें प्रजापतित्व है, अतएव 'अदितिर्द्यौः' इत्यादि मन्त्र है । प्रजापतिमें अदितिनामस्वरूप गुणके ध्यानका फल श्रुति कहती है—सब उपासकका अन्न होता है, जो उक्त प्रकारसे प्रजापतिमें अदितित्वको जानता है अर्थात् प्रजापति होनेपर सर्वात्मा होकर सब अन्न खाता है ॥५॥

इत्थं महाभाग एष वह्निस्तेन विराड्धिया ।
उपास्य इति संस्तौति ध्येयोऽश्वः स्तूयते तथा ॥ १५२ ॥
स विराडश्वमेधेन यजेयेति व्यचारयत् ।
विराजः प्राण उत्क्रान्तो विचारश्रमकर्शितात् ॥ १५३ ॥

'इत्थं महाभाग' इत्यादि । इस प्रकार अग्नि प्रतिष्ठित है, साक्षात् विराड्के शरीरसे अग्नि उत्पन्न हुई है, इसलिए विराड्बुद्धिसे अग्निकी उपासना करनी चाहिए। इसीलिए श्रुति अग्निकी स्तुति करती है। इसी प्रकार अश्वकी प्रजापतिबुद्धिसे उपासना करनी चाहिए, अतः अश्वकी भी स्तुति ध्यानार्थ ही है।

शङ्का—उपासना और उसके फलका निरूपण करनेके अनन्तर इस प्रकरणकी समाप्ति ही उचित है, उत्तर ग्रन्थकी क्या आवश्यकता है ?

समाधान—अप्रतिष्ठितत्व और अदितित्व—इन दो गुणोंसे विशिष्ट प्रजापतिकी उपासनाके विधानके अनन्तर प्रजापति ही अश्वादि नामप्रवृत्तिके बीज हैं, इस अर्थका प्रतिपादन करनेके लिए उत्तर ग्रन्थका आरम्भ करते हैं ॥ ३५२ ॥

'स विराड्' इत्यादि । उस विराड्ने विचार किया कि भूयान् यागसे याने अश्वमेधनामक यज्ञसे फिर याग करें। इतर यागकी अपेक्षा अश्वमेध यागमें दक्षिणा अधिक देनी पड़ती है, इसलिए अश्वमेध भूयान् याग कहलाता है।

शङ्का—अभी तो प्रजापतिने कोई याग किया ही नहीं, किन्तु करनेवाले हैं, फिर भूयःशब्दका प्रयोग क्यों आया ? द्वितीय बार फिर उसी कार्यको करनेके तात्पर्यसे उक्त शब्दका प्रयोग होता है।

समाधान—प्रजापति अतीत जन्ममें अश्वमेध कर चुके हैं, वही यजमान संप्रति हिरण्यगर्भकी अवस्थामें हैं; दोनों अवस्थाओंमें अपनेको एक ही मानकर भूयः-शब्दका प्रयोग किया है, सो ठीक ही है। अतीत कालकी अश्वमेधवासना हिरण्यगर्भकी अवस्थामें भी अभिव्यक्त हुई; तदनुसार भूयःशब्द प्रयुक्त हुआ, क्योंकि कर्ता और भोक्ता अभिन्न नहीं माना जाता है।

शङ्का—वह तो ईश्वर है और 'कष्टं कर्म' इस न्यायसे कर्म दुःखात्मक है, नित्य सुखी ईश्वरकी दुःखात्मक कर्म करनेको इच्छा क्यों हुई ?

प्राणोत्क्रान्तौ विराजोऽस्य देह उच्छूनतां गतः ।

श्रुतिः ॥ सोऽकामयत भूयसा यज्ञेन भूयो यजेयेति सोऽश्राम्यत्स तपोऽतप्यत तस्य श्रान्तस्य तप्तस्य यशोवीर्यमुदक्रामत् प्राणा वै यशोवीर्यं तत्प्राणेषूत्क्रान्तेषु शरीरꣳश्वयितुमध्रियत तस्य शरीर एव मन आसीत् ॥६॥ सोऽकामयत मेध्यं म इदꣳ स्यादात्मन्व्यनेन स्यामिति ततोऽश्वः समभवद्यदश्वत्तन्मेध्यमभूत् इति तदेवाश्वमेधस्याश्वमेधत्वम् ।

यतोऽश्वयत्ततोऽश्वाख्यां वैराजो देह आप्तवान् ॥ १५४ ॥

समाधान—व्यवहारदशामें कार्यमात्र प्रकृतिके अधीन रहता है, इसलिए प्रकृतिवश सूत्रात्माकी भी कर्म करनेकी इच्छा हुई । फलभोक्ताकी पूर्वावस्था (तत्कर्मकर्तृ अवस्था) ही प्रकृति कही जाती है । पूर्वावस्थामें अश्वमेध किया था; अतः फलावस्थामें प्रजापतिकी अश्वमेधके अनुष्ठानकी इच्छा हुई । अतएव 'प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति' यह भगवद्वाक्य भी संगत होता है । प्रजापतिने तप किया, विचारश्रमसे खिन्न प्रजापतिके प्राण निकल गये । श्रुतिमें प्राणको यश और वीर्य कहा है, क्योंकि यश और वीर्यका हेतु प्राण है; प्राणके विना कोई यशस्वी अथवा बली नहीं हो सकता ॥१५३॥

'प्राणोत्क्रान्तौ' इत्यादि । प्राण निकल जानेपर विराट्का देह फूल उठा और अपवित्र हो गया । शरीरसे अलग होनेपर भी प्रजापतिका मन उसी शरीरमें संलग्न था । जैसे कोई आसक्त पुरुष दूर देश चला जाता है, तो भी उसका चित्त प्रिय वस्तुमें लगा ही रहता है, वैसे प्रजापतिका मन उक्त शरीरमें था । विराट्का देह (यतोऽश्वयत् , अतः) अश्व नामक हुआ । प्रजापतिके शरीरमें अश्वशब्दकी प्रवृत्तिका बीज यही निर्वचन है । देहतादात्म्यसे प्रजापति भी अश्व कहे जाते हैं ।

शङ्का—प्राण निकलनेपर प्रजापतिका मन शरीरमें क्यों संलग्न था ?

समाधान—तत्त्वज्ञान तो उसे था नहीं, इसलिए फिर शरीरमें आनेके लिए शरीर ही में मन लगा रह गया, अतएव भगवान्ने कहा है—'सदा तद्भावभावितः' ।

शङ्का—फिर भी त्यक्तका पुनः परिग्रह करना तो उचित नहीं है ।

समाधान—असमीचीन ज्ञानसे ऐसे कार्योंमें प्रवृत्ति होती है ।

शङ्का—अच्छा, मान लिया कि प्रजापतिका मन उस शरीरमें संलग्न था । फिर क्या हुआ ? ॥ १५४ ॥

सोऽकामत मेध्यं मे शरीरं स्यादिति प्रभुः ।
कामयित्वा विवेशाऽस्मादमेध्यं मेध्यतामगात् ॥ १५५ ॥
अश्वयन्मेध्यमभवदश्वमेधस्ततो विराट् ।
अश्वाश्वमेधौ स्तूयेते ज्ञानकर्मप्रवृत्तये ॥ १५६ ॥
अश्वाश्वमेधवह्नीनामर्थवादेन संस्तवात् ।
ज्ञानकर्मविधानेन तस्य स्यादेकवाक्यता ॥ १५७ ॥

इति वार्तिकसारे प्रथमाध्याये द्वितीयमग्निब्राह्मणं समाप्तम् ॥

समाधान—'सोऽकामयत' इत्यादिसे। उस प्रभु विराड्‌की इच्छा हुई कि मेरा शरीर पवित्र हो जाय, ऐसी कामना करके वे फिर उसी शरीरमें प्रविष्ट हुए। प्रजापतिके पुनः प्रवेशसे अपवित्र उक्त शरीर फिर पवित्र हो गया। अशरीरको कामना कैसे हुई? यह शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि प्रजापति समर्थ हैं, इसलिए अशरीरको भी कामना होनेमें कोई आपत्ति नहीं है। प्राकृत प्राणियोंमें ही उक्त नियम है। अश्वकी प्रजापतिरूपसे स्तुति की गई है, इसलिए वह उपास्य है, यह फलित अर्थ हुआ ॥१५५॥

शङ्का—उक्त निर्वचनसे अश्व प्रजापतिस्वरूप हो सकता है, फिर भी अश्वमेध यज्ञ प्रजापतिस्वरूप कैसे कहा जा सकता है?

समाधान—'अश्वयत्' इत्यादिसे। शरीर और प्राणके वियोगसे 'अश्वयत' प्राणके प्रवेशसे मेध्य हुआ, अतः प्रजापतिका शरीर अश्वमेध कहा जाता है। और देहके तादात्म्यसे प्रजापति भी अश्वमेध कहलाते हैं। अश्वमेध याग और अश्वकी उपासना—इन दोनोंमें पुरुष की प्रवृत्ति हो, इसलिए अश्वमेध याग और उसके अङ्गभूत अश्व—इन दोनोंकी स्तुति की गई है।

शङ्का—उक्त यागका अङ्ग अश्व और अश्वमेधयागात्मक अग्नि—इन दोनोंकी स्तुति और उपासना पूर्वमें कह चुके हैं; फिर 'एष ह वा अश्वमेधम्' इत्यादि उत्तर ग्रन्थका आरम्भ क्यों हुआ?

समाधान—उक्त अश्वकी उपासना तथा 'नैवेह' इत्यादिसे उक्त अग्निकी उपासना—ये दोनों भिन्न-भिन्न कर्म नहीं हैं, किन्तु एक ही कर्म है, इस अर्थकी सिद्धिके लिए उत्तर ग्रन्थका आरम्भ है अर्थात् 'एष ह' से 'भवति' पर्यन्त श्रुतिका आरम्भ है ॥१५६॥

'अश्वाश्वमेध०' इत्यादि। अश्व, अश्वमेध और अग्नि—इन तीनोंकी अर्थवादसे स्तुति की गई है, अतः ज्ञान (उपासना), कर्म (अश्वमेध याग) इन

श्रुतिः ॥ एष ह वा अश्वमेधं वेद य एनमेवं वेद तमनवरुद्ध्येवामन्यत त१ संवत्सरस्य परस्तादात्मन आलभत पशून् देवताभ्यः प्रत्यौहत् तस्मात्सर्वदेवत्यं प्रोक्षितं प्राजापत्यमालभन्ते ।

दोनोंका विधान है, इसलिए दोनों ब्राह्मणोंकी एकवाक्यता है। यदि भिन्न वाक्य होते, तो ये दो कर्म स्वतन्त्र होते। एकवाक्यताके न होनेपर ही तो अनेक वाक्य माने जाते हैं । प्रकृतमें एकवाक्यता होती है, इसलिए एक ही उपासना मानना समुचित है ।

शङ्का—दोनों उपासनाएँ स्वतन्त्र क्यों नहीं हैं ?

समाधान—पूर्व वाक्योंमें विधायक पद नहीं हैं, इसलिए पदोंकी संगति नहीं बनती । इसलिए विधिविशिष्ट उत्तर वाक्यकी प्रवृत्ति हुई ।

शङ्का—पूर्व वाक्यमें भी तो 'अदितित्वं वेद' यह विधि स्पष्ट ही है, फिर विधि नहीं है, यह क्यों कहते हो ?

समाधान—हां है, किन्तु गुणविधिमात्र है, प्रधानविधि नहीं है। प्रधानविधि 'अश्वमेधं वेद' यही है। पूर्व वाक्यमें विधि नहीं है, यह कहनेका तात्पर्य यह है कि वह प्रधान विधि नहीं है। 'एष ह वा' इत्यादि श्रुतिका अर्थ यह है—जो कोई उपासक प्रजापतिरूप अश्व और अग्निको वक्ष्यमाण प्रकारसे पूर्णतया जानता है, वही अश्वमेध जानता है, अतः विहित प्रकारसे ही जानना चाहिए। अश्वदर्शन इस प्रकार है प्रजापति ने अपने शरीरकी सकलकाललोकादि धर्म विशिष्ट अश्वरूपसे कल्पना की ।

शङ्का—क्यों ऐसी कल्पना की ?

समाधान—फिर अश्वमेध यज्ञ करें, इस संकल्पसे अपने देहमें अश्वकी कल्पना की ।

शङ्का—अश्वमेध तो प्रजापतिदेवतात्मक है, प्रजापति स्वयं देवता हैं उनसे अन्य दूसरा प्रजापति देवता है ही नहीं, इसलिए उनका उक्त यागमें अधिकार ही नहीं, फिर उनकी प्रवृत्ति क्यों हुई ?

समाधान—उपासनाके लिए यह अर्थवाद है, वस्तुतः उक्त याग करनेमें प्रवृत्ति हुई, यह तात्पर्य नहीं है ।

शङ्का—अच्छा तो उक्त संकल्पके बाद उन्होंने क्या किया ?

समाधान—सकललोकात्मक उक्त अश्वको बे-रोक-टोक एक वर्ष तक छोड़ दिया।

शङ्का—फिर ?

समाधान—एक वर्षके बाद आत्माके लिए उसका आलम्भन किया और उक्त प्रजापतिने स्वांशभूत अग्न्यादि देवताओंको शास्त्रविधिके अनुसार ग्रामीण पशु (अजा आदि) और आरण्य (जङ्गली गवय आदि) पशु दिये। भाव यह है कि जैसे प्रजापतिने उपासना की है, वैसे ही दूसरोंको भी उपासना करनी चाहिए। पर विरक्त और मुमुक्षु इस उपासनाके अधिकारी नहीं है, क्योंकि वे प्रजापतित्व रूप फलकी प्राप्तिसे भी विरक्त हैं और प्रतीकमें अहंग्रहके भी अधिकारी नहीं हैं। प्रजापतिकी उक्तिके अनुसार ही याज्ञिक लोग भी प्रजापतिके कार्य ही हैं; इसलिए प्रोक्षित (मन्त्रपूत) जलसे संस्कृत घोड़ेको सर्वदैवत्य तथा प्राजापत्य मानकर उसका आलम्भ न करते हैं। सर्वदैवत्य होनेमें हेतु है—प्राजापत्य—प्रजापति सर्वदेवात्मक हैं। इस प्रकार उपासना कहकर उसका फल कहते हैं—जो उपासना द्वारा मनसे संपादित उक्त अश्व और अग्नि—इन दो साधनोंसे अश्वमेध होता है और जो बाह्य अश्व और अग्नि—इनसे भी अश्वमेध होता है, इन दोनों मानसिक और कायिक यज्ञोंके फल सविता (सूर्य) ही हैं। उक्त सूर्य ही की संवत्सररूपसे भावना करनी चाहिए।

शङ्का—अश्वमेधका फल रूप सविता कौन है ? सूर्यमण्डल अथवा उसके देवता।

समाधान—देवता।

शङ्का—संवत्सर आदित्यका आत्मा कैसे है ?

समाधान—सूर्य कालसे परिच्छिन्न है, अतएव कालसे भिन्न नहीं है। आदित्यके उदय और अस्तसे क्रमशः दिन और रात्रि बनती है और तीस दिनका मास होता है और तीन सौ साठ दिनका संवत्सर होता है, इस परंपरासे संवत्सरका निर्माता सूर्य है। निर्माता और निर्मेयका तादात्म्य उचित ही है। अश्वमेध अर्क है, यह कहकर अग्नि भी अर्क है, यह श्रुति कहती है। 'अयमग्निरर्कः' इति—अभिप्राय यह है कि पार्थिव संस्कृत अग्नि क्रतुका अङ्ग है, यह 'तेजोरसो निरवर्ततताग्निः' इस श्रुतिने कहा है, सो अग्नि फलात्मा अर्क ही है अथवा अर्कशब्दसे अग्निका ही निर्देश है- अग्नि ही सविता है।

एष ह वा अश्वमेधो य एष तपति तस्य संवत्सर आत्मा अयमग्निरर्कस्तस्येमे लोका आत्मानस्तावेतावर्काश्वमेधौ सो पुनरेकैव देवता भवति मृत्युरेवाप पुनर्मृत्युं जयति नैनं मृत्युराप्नोति मृत्युरस्यात्मा भवति एतासां देवतानामेको भवति ॥७॥

इत्युपनिषदि द्वितीयमग्निब्राह्मणं समाप्तम् ।

शङ्का—पूर्वोक्त अग्निको आदित्य क्यों कहते हो ? संस्कृत अग्नि अन्य है और आदित्यरूप अग्नि अन्य है, यही क्यों न कहा जाय ?

समाधान—'तस्य प्राची' इत्यादि वाक्यसे लोकात्मक अग्निमें जिस चित्यत्वका पूर्वमें निर्देश किया गया है, उसी लोकात्मकत्वको यहां भी कहते हैं, इसलिए इसी अग्निमें आदित्यत्व इष्ट है, यह श्रुतिवाक्यसे स्पष्ट प्रतीत होता है, अतः वही ग्राह्य है, अर्थान्तर ग्राह्य नहीं है ।

शङ्का—आदित्य अश्वमेध है, यह पूर्वमें कहा गया है; अश्वमेधका हेतु अग्नि है; इस परिस्थितिमें आदित्य और अग्नि—ये दोनों साध्य—साधन स्वरूप ही होंगे अर्थात् अश्वमेधका साध्य फलात्मा आदित्य है और साधन संस्कृत चित्य अग्नि है; फिर इन दोनोंका अभेद कैसे ?

समाधान—क्रतुफलात्मा सविता और क्रतुसाधनात्मा चित्य अग्नि—ये दोनों उपासनाके लिए भिन्नव्यापारशील हैं, यह कहनेपर भी वस्तुतः दोनों प्राणाख्य देवता एक ही हैं; भिन्न नहीं हैं; इस अभिप्रायसे श्रुति कहती है—'सा पुनरेकैव देवता भवति ।'

शङ्का—कौन एक देवता है ?

समाधान—'मृत्युरेव' मृत्युको ही अशनाया और पिपासासे युक्त स्थूल प्रपञ्चका संहार करनेवाली जो प्राणाख्य देवता उपासनाके लिए पूर्वमें कही गई है; वही उपासनावान् पुरुषकी आत्मा है ।

शङ्का—क्षुधा और पिपासासे संयुक्त प्राणाख्य देवता यदि उपासककी आत्मा होगी, तो क्षुत्पिपासायुक्त पुरुष अतिदुःखी होगा; इसलिए यह उपासना ही अनर्थकरी है; अत इस उपासनामें किस सचेताकी प्रवृत्ति होगी ? अर्थात् किसीकी नहीं होगी, अतः यह उपासना व्यर्थ है ।

समाधान—मृत्युका आत्मा निरुपाधिक होनेसे अजर, अमर तथा नित्यानन्द-स्वरूप परमात्मा ही है, यदि उपासकका भी वही आत्मा होगा; तो सब उपद्रवोंसे रहित परम सुखी क्यों न होगा, इसलिए परमपुरुषार्थहेतुक होनेसे प्रकृत उपासना आवश्यक है।

शङ्का—इस उपासनाका परमपुरुषार्थ फल कैसे होगा? इसका फल तो मृत्यु-स्वरूपकी प्राप्ति कहते हैं; जैसे आत्माके साथ संबन्ध होनेसे देह नष्ट होती है, वैसे आत्माके साथ उक्त संबन्धका भी नाश होगा, फिर आत्मा भी विनश्वर हो जायगा?

समाधान—नहीं, आत्माका नाश नहीं होता; वह तो अमर है, यह कह-चुके हैं।

शङ्का—तो आत्मवान् मृत्युके संबन्धसे उपासकका शरीर भी नष्ट नहीं होगा; तो अशरीरत्व ही व्याहत हो जायगा?

समाधान—प्राणात्मारूपसे अवस्थित उपासक विद्वान् प्रारब्ध कर्मके भोगके अनन्तर वर्तमान शरीरका त्याग तो अवश्य करता ही है; किन्तु सब सम्बन्धोंका विच्छेद होनेसे फिर मरणार्थ शरीरान्तर धारण नहीं करना पड़ता, इस तात्पर्यसे श्रुति कहती है—मृत्युस्वरूप होता है, फिर मृत्युको जीत लेता है, फिर नहीं मरता। और अग्नि आदि सम्पूर्ण देवताओंका आत्मा (अभिन्न) हो जाता है, अर्थात् एक हो जाता है।

वार्तिकसारके भाषानुवादमें द्वितीय अग्निब्राह्मण समाप्त।



अथ तृतीयं ब्राह्मणम्

तृतीयब्राह्मणे प्राणः शुद्ध्यादिगुणसंयुतः ।
हिरण्यगर्भप्राप्त्यर्थमुपास्यः प्रतिपाद्यते ॥ १ ॥

शङ्का—'मृत्युमतिक्रान्तो दीप्यते' इत्यादि श्रुतिने ज्ञानसमुच्चित कर्मसे मृत्युंकी विजय स्पष्ट ही कही है, इसलिए मुक्तिके साधन आत्मतत्त्वज्ञानका उपदेश व्यर्थ है ?

समाधान—शास्त्रमें जितनी उपासनाएँ विहित हैं, उन-उन उपासनाओंसे समुच्चित कर्मोंका या केवल उपासनाओंका मृत्युप्राप्ति फल है; इससे अधिक नहीं है, अतः आत्यन्तिक मुक्तिके लिए तत्त्वज्ञानकी अपेक्षा है; इसलिए उसका उपदेश आवश्यक है, 'मृत्युमतिक्रान्तः' इत्यादि उक्त श्रुतिने स्वाभाविक आसङ्गरूप मृत्युकी विजय कही है; सो गौण मृत्युशब्दार्थ है ।

शङ्का—अश्वमेध सहित उपासना या केवल उसकी उपासनाका फल मृत्युभावकी प्राप्ति कहा है; अन्य उपासनाका नहीं ।

समाधान—यह कथन उपलक्षण है; उपासनान्तरोंमें भी यही निर्णय है; जो सबसे बड़ा कर्म और उपासना है । यदि उसका भी फल संसारके ही अन्तर्गत है, तो दूसरे कर्म तथा उपासनाओंके फल भी कैमुतिक न्यायसे संसरान्तर्गत ही सिद्ध होते हैं ।

शङ्का—पूर्व ब्राह्मणकी उत्तर ब्राह्मणके साथ क्या सङ्गति है ?

समाधान—पूर्व ब्राह्मणसे ज्ञानसहित कर्मका संसार ही फल है, अधिक नहीं है, यह कहा । द्वितीय ब्राह्मणसे ज्ञान और कर्मका उद्भावक जो प्राण है, उसके स्वरूपका निरूपण करते हैं । इससे मृत्युभाव फल पूर्वका है और मृत्युका अतिक्रमण उत्तरका फल है, अतः भिन्न-भिन्न फलवाले दोनों ब्राह्मण हैं, यह शङ्का पूर्वमें ही निराकृत हो चुकी है । उत्तरमें स्वाभाविक विषयासङ्गस्वरूप मृत्युका अतिक्रमण कहा गया है । हिरण्यगर्भलक्षण मृत्युका नहीं; अतः पूर्वोक्त ज्ञान और कर्म समानविषयक ही है, उत्तर ज्ञानकर्म है । उद्गीथ ज्ञानकर्मका अग्न्यादि देवतात्मभाव ही फल आगे कहेंगे; और पूर्व ब्राह्मणसे 'एतासां देवतानामेको भवति' यह कहा ही गया है; इसलिए ज्ञानकर्मके उद्भावक प्राणस्वरूपके

आध्यात्मिकपरिच्छेदं परित्यज्याधिदैविके।
रूपे स्वरूपबुद्धिर्या सा तत्प्राप्तिरितीर्यते ॥ २ ॥

निर्णयके लिए ही उत्तर ब्राह्मणका अवतार है—इन दोनोंमें हेतुहेतुमद्भाव सङ्गति है।

'तृतीये' इत्यादि। हिरण्यगर्भकी प्राप्तिके लिए शुद्धि आदि गुणसे युक्त प्राणकी उपासनाका तृतीय ब्राह्मणमें निरूपण करते हैं ॥ १ ॥

'आध्यात्मिक०' इत्यादि। देहपरिच्छेदके अभिमानका त्याग कर आधिदैविक अग्न्यादि देवताके स्वरूपमें अपने स्वरूपकी वृद्धि ही 'तत्प्राप्ति' शब्दसे यहां इष्ट है। तात्पर्य यह है कि उक्त प्रजापतिकी दो प्रकारकी सन्तान हैं—एक देवता और दूसरे असुर। प्रजापतिके प्राण और वागादि दश इन्द्रियां मन, बुद्धि ये ही अपत्यस्वरूपसे विवक्षित हैं। शास्त्रजन्य ज्ञान और कर्मसे भावित वागादिवृत्तियां देवता हैं। और वे ही स्वाभाविक कर्म-ज्ञानसे भावित असुर हैं। 'असुषु स्वेषु रमन्ते इति असुराः' यह असुर शब्दकी व्युत्पत्ति है। इन देवासुरोंको शास्त्रीय और लौकिक कार्यमें परस्पर स्पर्द्धा होने लगी। देवताओंने चाहा कि शास्त्रीय कर्म करें और असुरोंने चांहा कि जिस कार्यसे वर्तमान कालमें सुख हो वही करें, शास्त्रकी इसमें क्या आवश्यकता है? इस परिस्थितिमें कभी देवता विजयी होते थे, तो शास्त्रीय कर्मानुष्ठान होता था और जब केवल लौकिक सुखार्थ प्रवृत्ति होती तो असुरोंकी विजय होती थी। देवोंकी विजयका ऊँचासे-ऊंचा फल प्रजापतित्वकी प्राप्ति है और असुरोंकी विजयका फल नीचेसे नीचा स्थावरत्व प्राप्ति है। दोनोंके समान होनेपर मनुष्यत्वकी प्राप्ति होती है। किन्तु देवता थोड़े थे और असुरोंकी संख्या बहुत अधिक थी, इसलिए देवताओंका अधिक पराजय होता था। बार-बार पराजय होनेपर देवताओंने विचार किया कि बिना प्रकर्षके हम लोग विजयी नहीं हो सकेंगे, अतः उद्गीथ कर्म द्वारा असुरोंका पराजय कर अपने वास्तविक देवस्वरूपको प्राप्त करें, इस प्रकार देवताओंका परस्पर परामर्श निश्चित हुआ। उद्गीथ कर्मसे यहां मन्त्र-जप विविक्षित है, जो आगे कहेंगे। तदनन्तर वागभिमानी देवतासे देवोंने कहा कि हम लोगोंके कल्याणके लिए औद्गात्र कर्म करो। वागने कहा अच्छा, और उद्गान किया।

शङ्का—किसका उद्गान किया?

समाधान---जिस वदनादिव्यापारसे वागादि समुदायको सुखविशेष होता है, उसीका उद्गान किया। किन्तु केवल देवतार्थ उद्गान न कर अपने स्वार्थके लिए भी उद्गान किया। नौ स्तोत्रोंका पवमान होता है। तीन पवमानोंसे सबके भोगके लिए गान किया और नौ स्तोत्रोंसे केवल अपने फलके लिए--'वाचि यो भोगस्तम्' इत्यादि श्रुतिसिद्ध कल्याण भोगके लिए---उद्गान किया। वाक् इन्द्रियने स्वार्थके लिए उद्गान किया था, इससे असुरोंको विघ्न करनेका अवसर मिला। असुरोंने आपसमें विचार किया कि देवता लोग शास्त्रजनित कर्मवासनासे हम असुरोंका अतिक्रमण करना चाहते हैं, इससे हम लोगोंका बड़ा अनिष्ट होगा; अतः इसका प्रतीकार अवश्य करना चाहिए। वैसा विचार करनेके बाद उद्गान करनेवाली वाक्के पास पहुँच कर उन्होंने स्वाभाविक स्वविषयासङ्गलक्षण पापसे उसको विद्ध किया, अतः वाक् वैदिक कर्मसे पराङ्मुख हुई। वाक् कर्मेन्द्रियमात्रका उपलक्षण है। एवं घ्राण आदि ज्ञानेन्द्रियोंने भी पूर्ववत् पापविद्ध होकर अपने-अपने श्रेयःकर्मका त्याग कर दिया। यहां इन्द्रियोंकी निन्दाका तात्पर्य यह है कि कल्याणार्थियोंको इन्द्रियोंकी उपासना न करनी चाहिए इस प्रकार इन्द्रियोंसे निराश होकर उक्त देवताओंने आसन्य प्राणसे कहा और आसन्य प्राणने उद्गीथका गान किया। उस समय भी असुरगण प्राणको पापसे संयुक्त करनेके लिए पहुँचे, पर पत्थरके ऊपर फेंके गये मिट्टीके ढेलेके समान स्वयं असुर ही चूर-चूर हो गये। असुरोंका नाश होनेपर वागादि इन्द्रियां अपनेको अग्न्यादि देवतास्वरूप समझने लगीं। देवतारूप तो पहले भी थीं; किन्तु पापके संसर्गसे पिण्डाभिमानी होकर अपनेको भूल गईं थीं। प्रतिबन्धककी निवृत्ति होनेपर उन्हें अपने वास्तविक स्वरूपका परिज्ञान हुआ। जैसे वागादि इन्द्रियसमुदायरूप यजमान प्राणात्म-भावनासे अपने पिण्डमात्रपरिच्छिन्नाभिमानका त्यागकर विराट्स्वरूप हो जाता है; वैसे प्राणोपासक भी प्राणात्मभावनासे पिण्डपरिच्छेदके अभिमानका त्याग कर विराट्स्वरूप होता है।

शङ्का---विराड् तो लोकसमष्टि होनेसे अचेतन है, इसलिए वह उपास्य नहीं हो सकता और अविराड्भाव फल भी नहीं हो सकता, क्योंकि चेतन उपासक अचेतनात्मा कैसे होगा?

समाधान---देवताविग्रह (सकलदेवतात्मक) विराडात्मा क्रियाशक्तिकी प्रधानतासे प्राण कहलाता है और ज्ञानशक्तिकी प्रधानतासे हिरण्यगर्भ

अश्वाग्न्युपासनस्याऽपि फलमेतन्न चेतरत् ।
तथाप्युपास्यभेदेन भिन्नैवोपास्तिरिष्यते ॥ ३ ॥
एकत्वेऽपीश्वरस्याऽस्य गुणभेदेन भिन्नता ।
स्थूलसूक्ष्मशरीराख्यौ विराट्प्राणौ हि तौ गुणौ ॥ ४ ॥
पूर्वस्य स्थूलमुख्यत्वमिह सूक्ष्मस्य मुख्यता ।
तथा च सूक्ष्मदेहोत्थाद्भवेत् स्थूलाद्विवेचितः ॥ ५ ॥

कहा जाता है, वह चैतन्याभासविशिष्ट है; इसलिए उपासना और तथाकथित उसका फल यहाँ ठीक है। उक्त फलप्राप्ति भी औपचारिक है। वस्तुतः ब्रह्मस्वरूप जीव अज्ञानवश अपनेको भिन्न मानता है। तत्त्व-ज्ञानसे अज्ञानका नाश होनेपर ब्रह्मस्वरूपका अनुभव करता है। यह प्रकार जीव और हिरण्यगर्भके स्वरूपके विषयमें नहीं है। यह विषय इसलिए संक्षेपसे लिखा है कि इसपर आगे विचार किया जायगा ॥ २ ॥

'अश्वाग्न्य०' इत्यादि। अश्व और अग्निकी उपासनाका भी यही फल है, अतिरिक्त नहीं।

शङ्का—यदि दोनों उपासनाओंका एक ही फल है, तो उपासनाओंका भेद क्यों मानते हो ?

समाधान—उपास्य प्राणात्मा हिरण्यगर्भ और अश्वाग्निशरीर विराडात्मा—ये दोनों उपास्य भिन्न हैं, इसलिए उपासना भी भिन्न है, अतएव सायुज्य फलकी प्राप्ति समान होनेपर भी मनोमयत्व आदि गुणोंके भेदसे परमात्माकी उपासना भिन्न-भिन्न मानी जाती है, यह सिद्धान्त माना गया है ॥ ३ ॥

'एकत्वेऽपीश्वर०' इत्यादि। ईश्वरकी उपासनाके समान प्रकृतमें स्थूल-शरीरवाला विराट् और सूक्ष्म शरीरवाला सूत्रात्मा प्राण अर्थात् हिरण्यगर्भ—इन दोनोंके गुणोंके भेदसे प्रकृत उपासना भी भिन्न ही है; एक नहीं है। अन्यथा सायुज्यफलक और क्रममुक्तिफलक विविध गुणोंसे विशिष्ट उपासनाओंमें भी एकत्वापत्ति हो जायगी, जो इष्ट नहीं है ॥ ४ ॥

'पूर्वस्य स्थूल०' इत्यादि। पूर्वकी उपासनामें स्थूल शरीर प्रधान है, और उत्तरकी उपासनामें सूक्ष्म शरीर प्रधान है, इस प्रकार स्थूलसे सूक्ष्मका विवेचन होता है। समष्टिशरीराभिमानी विराड्का मूल सूक्ष्म-शरीरात्मा हिरण्यगर्भ है; हिरण्यगर्भका मूल अव्यक्त ब्रह्म है, मायाके मोहापरनामक सूक्ष्मरूपसे रहित शुद्ध ब्रह्म अव्यक्त

आत्मविद्याधिकारेऽस्मिन्नुपास्त्यादि यदुच्यते ।
तद्विवेकोपयोग्येव तस्मात्प्राणो विविच्यते ॥ ६ ॥
स्थूलस्य सुविवेचत्वादादौ मन्दं प्रतीरितम् ।
उत्तमं प्रत्यसौ प्राणो दुर्विवेचो विविच्यते ॥ ७ ॥
पौर्वापर्यमतो युक्तं विराट्प्राणाख्यविद्ययोः ।
मुख्यं प्राणमुपासीत शुद्ध्यादिगुणसंयुतम् ॥ ८ ॥

कहा जाता है । शुद्ध ब्रह्मके यथार्थ ज्ञानसे अज्ञानकी निवृत्ति द्वारा कैवल्यकी प्राप्ति होती है; अतः मोक्षार्थी स्थूल और सूक्ष्म शरीरकी विवेचना द्वारा शुद्ध ब्रह्मका जिज्ञासु होता है । इसीके लिए प्रकृतमें दोनों उपासनाएँ बतलाई गई हैं । दोनों उपासनाओंका फल परम पुरुषार्थ ही है । यही क्रम-मुक्तिका साधन है ॥५॥

'आत्मविद्या०' इत्यादि ।

शङ्का—आत्मविद्याके (ब्रह्मविद्याके) अधिकरणमें विराट् हिरण्यगर्भकी उपासनाका विधान करनेका अभिप्राय क्या है ?

समाधान—प्रकृत उपासनाका तात्पर्य यह है कि उपासनासे ही उपास्यके तत्त्वका साक्षात्कार होता है । जो जिस स्वरूपकी उपासना करता है, उसको उस तत्त्वका साक्षात्कार होता है । जब उक्त उपासना द्वारा उक्त तत्त्वका साक्षात्कार होगा, तब यह स्पष्ट प्रतीत होगा । इन दोनोंमें वस्तुतः उपाधिमात्रका भेद है, मूल तत्त्व एक ही है एवं प्राणात्मा हिरण्यगर्भ भी अपञ्चीकृत पञ्चभूतोपाधिमात्रासे भिन्न कहे जाते हैं, वस्तुतः मूल तत्त्व ब्रह्म ही है । इस प्रणालीसे ब्रह्मका यथार्थ स्वरूप (विवेक) ज्ञात होता है, अतः यह विवेक ब्रह्मविवेकका सर्वथा उपयोगी है, इसलिए प्राणका विवेक आगे किया जाता है ॥६॥

'स्थूलस्य' इत्यादि । स्थूलका विवेक मन्दबुद्धियोंको स्वल्प प्रयत्नसे हो जाता है, इसलिए प्रथम स्थूल स्वरूपका विवेचन किया, उसके बाद जिनकी उक्त विचारसे कुशाग्र बुद्धि हो जायगी या प्राचीन सुसंस्कारसे जो जन्मसे ही कुशाग्रबुद्धि हैं, उन अधिकारियोंके लिए, निरूपणसे पूर्व जिसका विवेचन नहीं हो सकता है, ऐसे सूक्ष्म उपाधिसे युक्त प्राणका विवेक करते हैं ॥ ७ ॥

'पौर्वापर्यमतो' इत्यादि । अधिकारियोंके अनुरोधसे ग्रन्थका विषय होना चाहिए, इसलिए पूर्वमें स्थूलोपाधि अतएव सुविवेक विराट्का विवेक

वागादयो न शुद्धाः स्युर्विषयासङ्गदूषिताः ।
मुख्यप्राणस्तु शुद्धः स्याद्विषयासङ्गवर्जनात् ॥ ९ ॥

कर पश्चात् सूक्ष्म दुर्विवेक प्राणका विवेक किया। इन विद्याओंमें पौर्वापर्य---पूर्वोत्तरभाव---समुचित ही है। मुख्य (आसन्य) प्राणकी उपासना करनी चाहिए।

शङ्का— प्राणशब्दसे तो वागादि इन्द्रियोंका भी ग्रहण होता है, फिर आसन्य (मुख्य) प्राणकी ही उपासना प्रकृतमें विवक्षित है, इसमें क्या प्रमाण है?

समाधान---वागादि इन्द्रियां स्वाभाविक विषयासङ्गसे दूषित हैं और मुख्य प्राणमें उक्त दोषका संपर्क नहीं है, इसलिए उक्त प्राण विशुद्धि आदि गुणोंसे युक्त है, जो आगेके मन्त्रोंसे स्पष्ट है, इस अभिप्रायसे 'शुद्ध्यादिगुणसंयुतम्' यह मुख्य प्राणका विशेषण कहा गया है। शुद्धि आदि गुण द्वारा मुख्य प्राणकी प्रशंसा और उक्त दोष द्वारा इन्द्रियोंकी निन्दा श्रुतिने स्वयं की है। निष्प्रयोजन स्तुति और निन्दा समुचित नहीं होती, इसलिए ग्रहणके लिए स्तुति और त्यागके लिए निन्दा की जाती है। अतः उन श्रुतियोंका तात्पर्य 'प्राणकी उपसना करनी चाहिए, वागादि गौण प्राणोंकी उपासना नहीं करनी चाहिए' इसीमें है। तात्पर्यविषय अर्थमें ही शब्द प्रमाण माना जाता है ॥ ८ ॥

'वागादयः' इत्यादि। रूप, स्पर्श आदि विषयोंके आसङ्गसे वागादि गौण प्राण दूषित हैं, शुद्ध नहीं हैं और उक्त दोषरहित मुख्य प्राण शुद्ध है और शुद्धकी ही उपासना करनी चाहिए, दूषितकी नहीं, यह सारांश है।

शङ्का---'द्वया ह' इत्यादि श्रुति ज्ञानका निरूपण नहीं करती है, किन्तु वक्ष्यमाण अभ्यारोह-जप-विधिकी शेष होनेसे अर्थवाद है।

समाधान---'य एवं वेद' इत्यादि वाक्यसे विहित प्राणोपासनाका बोधक ही उक्त वाक्य है, जपविधिका शेष नहीं है, वेदन और उपासना ये पर्यायवाची शब्द हैं, यह पूर्वमें कह चुके हैं।

शङ्का—अच्छा उक्त श्रुतिवाक्य जपविधिशेष मत हो, किन्तु औद्गात्र कर्मके प्रस्तावकी सन्निधिमें पुराकल्पका 'द्वया ह' इत्यादि वाक्यसे श्रवण है, इसलिए उस विधिका शेष है, ज्ञाननिरूपणपरक नहीं है।

समाधान—यदि उक्त कर्म विधिशेष होता, तो कर्मके प्रकरणमें इसका पाठ होता, क्योंकि कर्मकाण्डोपयोगियोंका ही कर्मकाण्डमें पाठ अपेक्षित है और इसका पाठ ज्ञानकाण्डमें है, अतः प्रकरणके भेदसे स्पष्ट प्रतीत होता है कि

यह ज्ञानोपयोगी है, कर्मोपयोगी नहीं है। यद्यपि जपविधि समान प्रकरणमें है, तथापि उसका शेष न होनेमें यह भी कारण है कि प्राणकी स्तुति और वागादिकी निन्दाका श्रवण है, इसलिए प्राणोपासनाकी विधि स्पष्ट है।

शङ्का—अर्थवादसे विधिकी कल्पना कहीं देखी जाती है?

समाधान—हां 'आयुर्वै घृतम्' 'यस्य पर्णमयी जहुः' इत्यादि वाक्योंसे स्तुतोंकी विधि स्पष्ट है, इसलिए यहां भी स्तुतिसे विधिकी कल्पना मानी जाती है और यह भी कारण है कि प्राणकी उपासनाका फल 'मृत्युमतिक्रान्तो दीप्यते' इस वचनसे स्पष्ट रूपसे निर्दिष्ट है।

शङ्का—इन्द्रियादिके विषयमें यह तो अवश्य कहा गया है कि प्रकृत उपासनासे वागादि अग्न्यादिस्वरूप हो जाते हैं और अग्न्यादि देवात्मक होनेपर अमर हो जाते हैं, परन्तु प्राणात्मा हिरण्यगर्भरूप फलकी प्राप्ति उन्हें होती है, यह कहां कहा गया है?

समाधान—जैसे प्राणकी उपासना कर वागादि वास्तविक स्वस्वरूपापन्न हो जाते हैं, उसी प्रकार प्राणोपासक भी वास्तविक हिरण्यगर्भस्वरूपापन्न हो जाता है; दृष्टान्तमें भी उपासना द्वारा हिरण्यगर्भकी प्राप्ति अवश्य होती है, इसलिए उस फलकी प्राप्तिमें उसकी उपासना निमित्त है।

शङ्का—अदुष्ट प्राणकी उपासनाकी विधि हो सकती है; लेकिन प्राण विशुद्धि आदि गुणोंसे विशिष्ट है, इसमें क्या प्रमाण है? क्योंकि उपासना आरोपित गुणसे भी हो सकती है और उक्त वाक्यका उपासनाविधिमें तात्पर्य होनेसे विशुद्ध्यादि अर्थमें तात्पर्य नहीं हो सकता?

समाधान—जिस प्रकार प्राणकी उपासनामें उक्त वाक्यका तात्पर्य है; उसी प्रकार विशुद्ध्यादि गुणमें भी अवान्तर तात्पर्य है। उपासना, उपास्य और गुणवत्प्राण—ये तीनों समान ही प्रमाणसे सिद्ध हैं। उदाहरणके लिए देवताधिकरणका स्मरण कीजिये, वहांपर भाष्यकारने सिद्धान्त किया है कि विग्रहप्रत्यायक देवताके स्तावक मन्त्रोंसे देवता विग्रहवती है; यह सिद्ध होता है। मीमांसकोंने कहा कि नहीं, उन मन्त्रोंका तात्पर्य देवताओंकी स्तुतिमें है, विग्रहमें नहीं, इसका उत्तर है—जिन मन्त्रोंके वाच्यार्थमें प्रमाणान्तरका विरोध होता है; जैसे 'प्रजापतिरात्मनो वपामुदखिदत्' इत्यादि, उनका स्वार्थमें तात्पर्य नहीं है; किन्तु स्तुतिमें ही तात्पर्य माना जाता है और जिनके अर्थमें प्रमाणसे बाध नहीं है, जैसे

मुख्यप्राणोऽहमस्म्येष आसुरैरप्रधर्षितः ।
हिरण्यगर्भदेवस्य त्रीणि रूपाणि सन्ति मे ॥ १० ॥
अयास्य इति नामैकं तथाऽऽङ्गिरस इत्यपि ।
दूरित्येतानि नामानि तेषामर्थो मयि स्थितः ॥ ११ ॥

'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' इत्यादि, उनका स्तुतिमें महा तात्पर्य है; और अवान्तर तात्पर्य वाच्यार्थमें भी माना जाता है। दो अर्थोंमें महातात्पर्य माननेपर वाक्यभेदका भय रहता है; यहांपर वाच्यार्थमें प्रमाण-विरोध न होनेसे प्राणोपासनाके विधायक मन्त्रोंका विशुद्ध्यादि गुणसे विशिष्ट प्राणकी उपासनामें तात्पर्य है, इसलिए दोनोंमें निर्दिष्ट मन्त्र ही प्रमाण है। निष्कर्ष यह निकला कि भूतार्थवादोंका स्वार्थमें प्रामाण्य माना जाता है; अभूतार्थवादोंका नहीं।

शङ्का—प्रमाणान्तरका संवाद भी तो नहीं है ?

समाधान—शास्त्रीय अर्थमें प्रमाणान्तरके संवादकी अपेक्षा नहीं है, जैसे आसन्यत्वादि गुण प्राणमें मिथ्या नहीं हैं, वैसे विशुद्ध्यादि गुण भी सत्य ही हैं।

शङ्का—प्राणमें आसन्यत्वादि जैसे प्रमाणान्तरयोग्य है; वैसे ही विशुद्ध्यादि गुण भी प्रमाणान्तरयोग्य होना चाहिए। विशुद्ध्यादिः प्रमाणान्तरयोग्यः, प्राणगुणत्वात्, आसन्यत्ववत्, इस अनुमानसे विशुद्ध्यादि भी प्रमाणान्तर-योग्य होना चाहिए ?

समाधान—उक्त अनुमानमें श्रुतिमात्रागम्यत्व उपाधि है। विशुद्ध्यादि गुण श्रुतिमात्रगम्य होनेसे धर्मादिके समान प्रमाणान्तरयोग्य नहीं हैं, इसलिए —इन अर्थोंमें संवादकी अपेक्षा नहीं है। और समीचीन रजतज्ञानसे रजतप्राप्ति लोकमें दृष्ट है, विपरीत ज्ञानसे वास्तविक अर्थका लाभ नहीं होता। प्रकृतमें विशुद्ध्यादि गुणविशिष्ट प्राणका ज्ञान समीचीन है; अतः उसका फल (मृत्युभावाति-क्रमणप्राप्ति) भी समीचीन होगा, उक्त फलकी प्राप्तिमें-प्रमाणका विरोध न होनेसे सत्य मानते हैं, तो विशुद्ध्यादि गुण भी प्राणमें वस्तुतः हैं ही, इत्यादि विस्तर वार्त्तिकमें देखिए ॥ ९ ॥

'मुख्यप्राणो' इत्यादि। असुरोंसे अपराजित यह [प्राण समझने लगा कि] आसन्य मुख्य प्राण मैं ही हूँ और हिरण्यगर्भ देवताके तीन रूप मुझमें हैं ॥१०॥

'अयास्य' इत्यादि। अयास्य, यह एक नाम, आङ्गिरस, यह दूसरा नाम और दूर्, यह तीसरा नाम, इन तीनों नामोंका अर्थ मुझमें स्थित है ॥ ११ ॥

अयमास्येऽन्तरस्तीति देवा मां प्राणमूचिरे।
तेनाऽयास्योऽभवं सर्वप्राणिवक्त्रस्थितत्त्वतः ॥ १२ ॥

'अयमास्ये' इत्यादि। वागादि गौण प्राणोंने आत्मस्वरूप प्राणकी उपासना करके पिण्डमात्र-परिच्छिन्नत्वाभिमानका त्याग कर अपरिच्छिन्न देवतास्वरूपकी प्राप्तिके अनन्तर स्मरण करके परस्पर यह कहा कि हम लोगोंको मृत्युभावसे छुड़ाकर जिस दयालुने देवतास्वरूपको प्राप्त कराया, वह कहाँ है। लोकमें उपकार करनेवालेका स्मरण करते ही हैं। वितर्कके बाद उसे कार्यकरण-संघातात्मामें देखा अर्थात् मुखस्थ आकाशमें प्राणको देखा।

शङ्का—प्राणको आस्यमें देखा इतना ही परिचयके लिए पर्य्याप्त है? फिर 'अन्तः' यह विशेषण क्यों दिया?

समाधान—आस्यमें प्राणके समान त्वगिन्द्रिय भी है, उसके वारणके लिए 'अन्तः' यह विशेषण है, अन्यथा त्वगिन्द्रियमें भी प्राणत्वकी प्रसक्ति हो जायगी। उक्त विशेषण देनेसे त्वगिन्द्रिय मुखमें है, मुखस्थ आकाशमें नहीं, और प्राण मुखविवरसंचारी होनेसे मुखस्थ आकाशमें है।

शङ्का—'अन्तः' शब्दका मध्य अर्थ है, मध्यस्थ आकाश नहीं है, इसलिए उक्त विशेषण देनेपर भी त्वग्की व्यावृत्ति कैसे होती है? प्राण जैसे मुखके मध्यमें संचरण करनेसे मुखस्थ कहा जाता है, वैसे उक्त इन्द्रिय भी शरीरव्यापक होनेसे मुखके मध्यमें स्थित ही है।

समाधान—त्वगिन्द्रिय आस्यपर्य्यन्त रहती है, वाक् (जिह्वा) भी आस्यके मध्यमात्रमें नहीं है। और नासिकापर्यन्त आस्य है, इस मतमें वाग् (जिह्वा) तद्गत है भी नहीं, मुख और नासिका इन दोके मध्यमें प्राण संचारी है, इसलिए 'अन्तः' इस विशेषणसे इतर इन्द्रियोंकी व्यावृत्ति और मुख्य प्राणका संग्रह होता है। अथवा 'अन्तः' शब्द अवसानवाची है, सब इन्द्रियां स्वापकालमें प्राणमें लीन होती हैं, इसलिए अवसानमें प्राणस्वरूप होनेसे इन्द्रियोंका प्राण ही आत्मा है, अतएव स्वापकालमें 'प्राणं तर्हि वागप्येति' इस श्रुतिने वाक्से उलक्षित इन्द्रियमात्रके लयका प्राणमें बोधन किया है और नेमिमें जैसे 'अर' अर्पित रहते हैं वैसे ही सकल भूत-भौतिक पदार्थ प्राणमें लीन होते हैं और उसीसे उत्पन्न होते हैं, इत्यादि स्पष्ट कहा गया है। अथवा वागादि देवताओंने पूर्वकल्पमें

अङ्गानां सारभूतत्वादहमाङ्गिरसोऽभवम् ।
पाप्मनो दूरभूतत्वात् दूर्नामा प्राप्तवानहम् ॥ १३ ॥

देवभावप्रापक महान् उपकारी प्राणको देखकर कहा था कि यह उदार प्राण आस्यके 'अन्तः' मध्यमें है, इस कारण प्राणका 'अयास्य' यह नाम पड़ा। इस अन्तिम तात्पर्यसे वार्तिकमें लिखते हैं—'अयमास्येऽन्तः' इति। देवताओंने मुखके भीतर मुझको देखकर 'अयमास्येऽन्तः' यह कहा इसलिए (निखिल प्राणियोंके मुखमें स्थित होनेसे) मैं अयास्य हुआ अर्थात् 'अयास्य' मेरा नाम हुआ ॥१२॥

'अङ्गानां सारं' इत्यादि। अङ्गोंका कार्यकरणलक्षण शरीरोंका प्राण ही रस—सारभूत—है, इसलिए मैं 'आङ्गिरस' हुआ। यह लोकमें प्रसिद्ध ही है—जिन अङ्गोंमें प्राणका संचार नहीं होता अर्थात् जो अङ्ग प्राणसंबन्धसे शून्य हो जाते हैं, वे सब नीरस अतएव सूख जाते हैं, और जिनमें प्राणका संबन्ध रहता है, वे नहीं सूखते। इससे उक्त लौकिक अन्वयव्यतिरेकसे स्पष्ट हुआ कि प्राण अङ्गोंका रस है।

शङ्का—यदि प्राण उपास्यत्वरूपसे इष्ट हो, तो उसका गुणगान करना उचित होता, पर प्राण उपास्यत्वरूपसे इष्ट ही नहीं है, क्योंकि उपासनाके प्रयोजक विशुद्धि आदि गुण हो गये हैं, परन्तु विचार करनेपर प्राणमें विशुद्धि आदि गुणोंका संचय नहीं है। यद्यपि विषयासङ्गलक्षण दोष स्वतः प्राणमें नहीं है, तथापि उस दोषसे दूषित वागादिके संबन्धसे परंपरया वह अविशुद्ध ही है, अतएव उपास्य नहीं है।

समाधान—'सा वा एषा देवता दूर्नाम' इस श्रुतिसे स्पष्ट प्रतीत होता है कि इस देवतामें परंपरासे भी दोषका संबन्ध नहीं है, इस आशयको श्रुति स्वयं स्फुट करती है—'दूरम्' इत्यादिसे। इस प्राण देवतासे पाप दूर रहता है, इस लिए इसका 'दूः' नाम पड़ा है। यद्यपि प्राणके समीपमें ही विषयासङ्गलक्षण दोष है, पर यह आकाशके समान संसर्गी होनेसे मानो दूर ही है, अतः 'दूः' यह प्राणनामकी ख्याति ही 'प्राण विशुद्ध है' इस अर्थकी ज्ञापक है, अतः उपास्यत्वरूपसे प्राण इष्ट है। यद्यपि पूर्व गुणोंका बोधन करनेसे ही प्राणमें उपास्यत्वका बोध होता है, तथापि 'दूः' इत्यादि गुणसे 'पापसंबन्धकी शङ्काके निराकरणसे उक्त उपासना दृढ़ होती है और उक्त गुणसे विशिष्ट

उपासनासे पूर्वगुणविशिष्टोपासनाकी अपेक्षा उत्कृष्ट फल होता है, इसलिए उत्कृष्ट फलके लिए दूर्गुणविशिष्ट उपासना कही गई है।

शङ्का—प्राणमें आङ्गिरसत्व गुण पहले कहा गया है और दूर्गुणत्व बादमें कहा गया है, अतः पाठक्रमके अनुसार पहले आङ्गिरसत्वका प्रतिपादन करना चाहिए था पश्चात् दूर्गुणत्वका, किन्तु इसके विपरीत श्रुतिने पूर्वमें दूर्गुणत्वका प्रतिपादन किया और पश्चात् आङ्गिरसत्वका प्रतिपादन किया है, इस क्रमभङ्गका क्या अभिप्राय है ?

समाधान—उपासनाके क्रमके अनुसार उक्त दो गुणोंका प्रतिपादन किया गया है; पहले दूर्गुणत्वका ध्यान करना चाहिए, अनन्तर आङ्गिरसत्वका ध्यान करना चाहिए, कारण कि जबतक दूर्गणत्वका प्राणमें प्रतिपादन न किया जायगा, तबतक उपासनाके प्रयोजक विशुद्धि आदि गुणकी प्राणमें सिद्धि ही नहीं होगी, अतएव उपास्यत्व भी प्रतीत नहीं हो सकेगा, अतः प्राणकी उपासनाके लिए विशुद्ध्यादि गुणका पूर्वमें प्रतिपादन किया गया है। 'पाठक्रमादार्थक्रमो बलीयान्' इस न्यायके अनुसार आङ्गिरसत्वका प्रतिपादन बादमें किया गया है, अतएव 'अग्निहोत्रं जुहोति' 'यवागूं पचति' इस श्रौत क्रमका त्यागकर पहले यवागूका पाक किया जाता है और उसके बाद अग्निहोत्र किया जाता है, अन्यथा यवागूपाकको अदृष्टार्थक मानना पड़ेगा; जबतक दृष्ट फलका संभव हो, तबतक अदृष्ट फल मानना ठीक नहीं है और अग्निहोत्रके लिए अन्य साधनकी अपेक्षा होगी। पाठक्रमका भङ्ग करनेपर यवागू अग्निहोत्रका साधन और अग्निहोत्रार्थक होनेसे दृष्टार्थक भी हो जाता है, इत्यादि पूर्वमीमांसामें स्फुट है।

शङ्का—पापहानि तो नित्यके कर्म अनुष्ठानसे होती है, क्योंकि उसके बोधकवाक्योंमें पापनिवृत्तिरूप फल श्रुत है। यह प्राणोपासना नित्य अथवा नैमित्तिक कर्म नहीं है, किन्तु देवतात्वरूप फलके कामियोंके लिए इसका विधान किया गया है, अतः काम्य कर्म ही है, तो इसका फल पापनिवृत्ति कैसे ?

समाधान—नित्य कर्मोंके अनुष्ठानसे ही पापकी निवृत्ति होती है, ऐसा नियम नहीं है, क्योंकि तीर्थस्नान आदिसे भी तो पापकी निवृत्ति शास्त्रोंमें बतलाई गई है। प्रकृत उपासनाका फल पापनिवृत्ति है, यह 'दूरं ह वा' इत्यादि श्रुति स्वयं कहती है। इस प्राणके विज्ञानसे पापका निरोध होता है, यह श्रुति द्वारा स्फुट प्रतीत होता है, अतः पापनिवृत्ति ही प्रकृत उपासनाका फल है, इसलिए कहते हैं—पापसे दूर रहनेसे अर्थात् उसके साथ सम्बन्ध न होनेसे दूर्नामवाला हुआ हूँ ॥ १२ ॥

वागदिदेवताभ्योऽहं पाप्मानमपहत्य ताः ।
अग्न्यादिभावमनयं ते यथायथमासते ॥ १४ ॥
मदर्थमन्नं सम्पाद्य तद् भुञ्जे तेन देवताः ।
वागादयो मदात्मानस्तृप्यन्त्वहमिवेतराः ॥ १५ ॥

'वागादिदेवता०' इत्यादि। मैंने—मुख्य प्राणने—वागादि देवताओंसे पापका अपहरण कर उन वागादि इन्द्रियोंको अग्न्यादि देवताका स्वरूप प्राप्त करवाया और वे यथायथ—अपने-अपने देवताके—स्वरूपको प्राप्त हुईं। वाग् अग्निदेवतास्वरूप हुई, प्राण वायुदेवतास्वरूप हुआ इत्यादि। जिस इन्द्रियकी जो देवता है, उस इन्द्रियने अपनेको उस देवताका स्वरूप समझा। तात्पर्य यह है कि वस्तुतः वागादि इन्द्रिय तत्तद्देवतास्वरूप तो हैं ही, किन्तु परिच्छेदाभिमानसे अपनेको देवतासे भिन्न जानती हैं। ध्येय प्राणके विज्ञानसे उसके अज्ञानकी निवृत्ति होती है और भावनाके प्रकर्षसे ध्येय प्राणमें देवताभाव होता है। वागादि देवता अपने-अपने अधिष्ठाता देवताका स्वरूप ही अपनेको मानते हैं।

शङ्का—प्राणकी उपासनासे वागादि इन्द्रियाँ तत्-तत् देवतास्वरूप हुईं, इससे प्रकृतमें प्राणोपासकको क्या लाभ हुआ? प्राणकी उपासनाका तत्-तत् देवभाव फल तो मान नहीं सकते, क्योंकि ऐसा माननेसे इस उपासनामें इन्द्रियोंका ही अधिकार होगा, जीवका अधिकार नहीं होगा।

समाधान—वागादि इन्द्रियां प्राणकी उपासनासे देवतात्वके प्रतिबन्धक पापका नाशकर तत्-तत् देवस्वरूप होती हैं, इस कथनसे सूचित होता है कि उपासक भी अपने प्राणकी आत्मस्वरूपसे उपासना कर भावनाके बलसे प्राणाख्य वैराज-पदका, पूर्व यजमानके समान, लाभ करता है ॥ १४ ॥

'आत्मने' इत्यादि श्रुतिका अर्थ कहते हैं—'मदर्थमन्नम्' इत्यादिसे।

अपने लिए अन्न और आद्यका सम्पादन कर उससे मैं भोजन करता हूँ। मेरे भोजनसे ही वागादि सब देवता तृप्त हों, क्योंकि वागादि मेरे ही स्वरूप हैं, इसलिए मेरी तरह वे भी तृप्त हों।

कच्चा अन्न अन्नशब्दसे विवक्षित है और पका अन्न 'आद्य' शब्दका अर्थ है इन दोनोंका भोक्ता प्राण ही है; इसीसे सब इन्द्रियोंकी स्थिति तथा पुष्टि होती

भर्ता श्रेष्ठः पुरो गन्ता ह्यन्नादोऽस्मि तथाऽधिपः ।
ऋग्यजुःसामरूपोऽहं सा चामश्चेति साम तत् ॥ १६ ॥

है । प्रजापतिने अन्नका स्वीकार किया, इसमें केवल श्रुति ही प्रमाण नहीं है, किन्तु कार्यलिङ्गक अनुमान भी प्रमाण है । कार्यभूत प्राणियों द्वारा अन्नका स्वीकार देखा जाता है, अतः यह अनायाससे ज्ञात होता है कि कारणभूत प्रजापतिने भी अन्नका स्वीकार किया था; अन्यथा उसके कार्यभूत प्राणियोंमें भी यह स्वभाव न आता, क्योंकि कारणानुसारी ही कार्य होता है; यह सर्वसंमत सिद्धान्त है ।

शङ्का—अन्नके भक्षणसे सबका समान उपकार होता है; फिर प्राण ही भोक्ता है दूसरा नहीं, इस प्रकार अवधारण करनेका क्या मतलब है ?

समाधान—ठीक है, भक्षणसे सभीका समान उपकार होता है, किन्तु प्राणके भोजनके द्वारा ही सर्वत्र उपकार होता है; स्वतः उपकार नहीं होता, इसलिए अवधारण है कि प्राण ही भोक्ता है ।

शङ्का—यदि प्राणने स्वार्थके लिए भी आगान किया है, तो वागादिकी तरह प्राण भी पापविद्ध क्यों नहीं हुआ ।

समाधान—अन्नाद्यागानसे प्राणमें पापप्रवेशरूप दोषकी संभावना उचित नहीं है, क्योंकि शरीरेन्द्रियादिकी स्थितिके लिए ही प्राणने उक्त गान किया था, वागादिके समान केवल स्वार्थके लिए नहीं, अतएव श्रुति है—'अन्नं प्राणे प्रतिष्ठितम्' प्राणमें स्थित अन्न स्थूल देह तथा इतर प्राणोंका—वागादि इन्द्रियोंका—पालन करता है; वागादि इन्द्रियोंकी स्थिति प्राणके अन्नादि भक्षणके अधीन हैं । आंखमें घी डालनेसे आंखका उपकार नहीं होता; किन्तु प्राणकर्तृक भक्षणसे उपकार होता है, यह प्रसिद्ध ही है ।

देहाकारसे परिणत अन्नमें प्राण प्रतिष्ठित है, तदनुसारिणी वागादि इन्द्रियोंकी स्थिति है, इसलिए प्राणकी स्थितिके लिए अन्न है ॥१५॥

वागादिके समान प्राण पापविद्ध नहीं हुआ, यह कहनेके अनन्तर उत्तर ग्रन्थका तात्पर्य कहते हैं—'भर्ता श्रेष्ठः' इत्यादिसे ।

ध्येयभूत प्राणमें भर्ता, श्रेष्ठः, पुरोगन्ता, अन्नाद और अधिप इत्यादि गुणोंका विधान करनेके लिए उत्तर ग्रन्थ है । 'उत्तर' वाक्यसे भर्ता इत्यादि एक एक गुणका विधान है, क्योंकि श्रुतिमें एक एक गुणका फल पृथक् रूपसे कहा गया है, जैसे

'दध्ना जुहुयादिन्द्रियकामस्य' इस श्रुतिसे अग्निहोत्रमें केवल दधिरूप गुणका विधान किया जाता है। तात्पर्य यह है कि 'अग्निहोत्रं जुहुयात्' इस वचनसे अग्निहोत्रका विधान हो ही चुका है। इसमें होमसाधनकी अपेक्षासे 'दध्ना जुहोति' 'पयसा जुहोति' इन वाक्योंसे दध्यादिका विधान भी है, पुनः 'दध्ना जुहुयात्' इसका क्या प्रयोजन है? इसका उत्तर यह कहा गया है कि उक्त वाक्यमें इन्द्रियफल श्रुत है, अतः इन्द्रियफलके लिए ही गुणविधि है, एवं प्रकृत गुणबोधक वाक्योंमें भर्त्रादि फल श्रुत है, अतः तदर्थ ही ये गुण विधेय हैं, तात्पर्य यह है कि प्राणने अपने लिए अन्नाद्यका गान किया, तो वागादि इन्द्रियोंने कहा कि आपने अपने लिए अन्नाद्यका गान किया, इसलिए अन्न आप ही के लिए होगा, किन्तु हम लोगोंकी स्थिति भी अन्नके बिना नहीं हो सकती, अतः हम लोगोंके लिए भी अन्नका विभाग कीजिए। प्राणने उत्तर दिया कि अन्न मेरे व्यापारके बिना आप लोगोंका पोषण नहीं कर सकता, इसलिए यदि आप लोग अन्नार्थी हैं, तो शीघ्र मेरे चारों तरफ बैठिये। मेरे भोजनसे सब वागादि देवता तृप्त होंगे।

शङ्का—प्राणके भोजनसे वागादिकी तृप्ति कैसे होगी? चैत्रके भोजनसे मैत्र तो तृप्त नहीं होता।

समाधान—भुक्त अन्न तीन राशिमें विभक्त होता है अर्थात् तीन प्रकारसे भुक्त अन्नका परिणाम होता है—एक स्थूल, दूसरा मध्यम और तीसरा अणुतर। स्थूल भाग पुरीष बाहर निकल जाता है, मध्यम भाग रसादि द्वारा स्थूल देहका वर्द्धक (पोषक) होता है और जो सूक्ष्म अंश है, वह नाड़ी द्वारा वागादि देवताओंको तृप्त करता है।

शङ्का—आप कहते हैं कि सूक्ष्म अंश नाड़ियोंमें प्रविष्ट होकर इन्द्रियोंको आप्यायित करता है, सो ठीक है, किन्तु अन्नके रससे आत्माकी भी तृप्ति होती है, अतः आत्मा भी वागादिके समान भौतिक क्यों नहीं माना जाता?

समाधान—कार्य-करण-संघातकी स्थिति एवं उपचयके लिए अन्न है। प्रकृतमें स्थिति ही तुष्टिरूपसे विवक्षित है। उपचय तो शरीरमें प्रसिद्ध ही है। आत्मामें अन्ननिमित्तक तुष्टि और उपचय दोनों नहीं हैं, इसलिए उसमें भौतिकत्वकी आशङ्का नहीं है।

शङ्का—तुष्टिजन्य सुख भी शरीरमें ही मानना चाहिए। यदि यह इष्ट है, तो शरीरमें ही चैतन्यकी आपत्ति होगी।

समाधान—नहीं, उससे सुख आत्मामें ही होता है, अचेतन पदार्थ सुखका आश्रय नहीं होता। धनादिकी वृद्धिसे आत्मामें सुख होता है, यह सर्वसम्मत है, उसके समान प्रकृतमें भी समझना चाहिए। पाँच कर्मेन्द्रियाँ, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच प्राण, बुद्धि और मन ये सत्रह (१७) आत्मा (भोक्ता) के लिए करण हैं। प्राणके कथनके अनन्तर सब वागादि अपने जीवनके लिए चारों ओर जैसे बैठे, वैसे ही प्राणोपासकके चारों तरफ ज्ञातिके लोग बैठते हैं।

शङ्का—प्राणवेत्ताके चारों तरफ ज्ञातिजन बैठ सकते हैं, किन्तु वागादिके समान वे तृप्त कैसे हो सकते हैं? प्राणके समान आश्रितोंको तृप्त करनेकी सामर्थ्य उपासकमें नहीं है।

समाधान—विद्याकी सामर्थ्यसे भरण-सामर्थ्य भरणार्थियोंकी उपस्थिति होनेपर हो जाती है। भरद्वाज महर्षिने उक्त सामर्थ्यसे ही ससैन्य भरतजीका जो स्वागतादि किया था, वह इतिहास जाननेवालोंसे छिपा नहीं है, इस तरहके अनेक उदाहरण पुराण आदिमें स्पष्ट है।

शङ्का—भर्ता और श्रेष्ठमें क्या भेद है?

समाधान—भर्ता पालक क्षत्रियादि भी होते हैं, श्रेष्ठ श्रोत्रियादि गुणातिशयसे कहे जाते हैं अर्थात् भर्तृत्व बलनिमित्तक है और श्रेष्ठत्व गुणनिमित्तक है, यह भेद है।

शङ्का—पुरोगन्तृत्व गुणका क्या प्रयोजन है, क्योंकि भर्तृत्वादिके रहनेसे पुरोगन्तृत्वादि अन्यथासिद्ध है।

समाधान—अग्रगण्य न होनेपर ज्ञातियोंमें भर्तृत्व आदि निष्फल हो जायगा, क्योंकि प्रबल दुर्जनोंके समक्ष दुर्बल सज्जन गुणाधिक और भर्ता होनेपर भी सुखी नहीं होता, इसलिए पुरोगन्तृत्व गुणकी आवश्यकता है।

शङ्का—अच्छा तो भले ही पुरोगन्तृत्व रहे अन्नादत्व गुणकी क्या आवश्यकता है?

समाधान—दीप्ताग्नि न होनेपर भर्तृत्वादि व्यर्थ हैं, क्योंकि उक्त गुणोंसे युक्त होनेपर भी मन्दाग्नि होनेसे सुखी नहीं होता।

शङ्का—पुरोगन्तृत्वमात्रसे अभीष्टकी सिद्धि हो जायगी, फिर आधिपत्यकी क्या आवश्यकता है?

समाधान—पुरोगन्तृत्वमात्रसे आधिपत्य गुण नहीं होता, क्योंकि पुरोगन्ता पुरोहित भी होता है; किन्तु वह राजाके समान अधिपति नहीं माना जाता; इसलिए आधिपत्यकी भी आवश्यकता अवश्य है; प्राणकी आत्मबुद्धिसे उपासना करनेवालोंको

पूर्वोक्त फल होते हैं और उनकी जातियाँ भी वागादिके सदृश फलवान् होती हैं। प्राणके साथ स्पर्द्धा करनेवाले असुर जैसे नष्ट हो गये, वैसे ही प्राणवेत्ताके साथ विद्वेष करनेवाले मनुष्य अपनी ज्ञातियोंका भरण पोषण नहीं कर सकता; क्योंकि विद्वान्के साथ विद्वेष करनेसे चित्तका संस्कार हत हो जाता है, अतएव श्रीरहित हो जाता है। निःश्रीक रक्ष्यकी रक्षा कहां तक कर सकता है; प्राणवेत्ताका विरोधी न श्रेष्ठ, न पुरोग और न अन्नाद ही होता है, किन्तु असुरवत् होता है। प्राण कार्य-कारणका ही आत्मा है, ऐसी बात नहीं है, किन्तु ऋग्, यजुः, साम जो नामात्मक हैं; उनका भी आत्मा प्राण है अर्थात् सर्वात्मना प्राणस्तुति उसकी उपासनाके लिए है। 'वाग् वै बृहती' यहां बृहतीशब्दसे ऋक्का ग्रहण होता है, क्योंकि वाग्के साथ बृहतीका सामानाधिकरण्य श्रुतिमें निर्दिष्ट है। छत्तीस अक्षरोंका बृहती छन्द होता है; 'वाग् वै-अनुष्टुप्' इस श्रुतिसे अनुष्टुप् वाक् है। अनुष्टुप् ३२ अक्षरोंका होता है। ३६में बत्तीसका अन्तर्भाव होता है; इसलिए 'वाग् वै बृहती' यह श्रुति समुचित ही है। बृहतीमें सब ऋचाओंका अन्तर्भाव हो जाता है। 'प्राणो बृहती' 'प्राण ऋचः' इस श्रुतिसे वागात्मक ऋगादिका प्राणमें अन्तर्भाव है; यह स्पष्ट है। बृहतीनामक ऋक्का पति प्राण है; क्योंकि कोष्ठाग्निप्रेरित वायुसे ही शब्दका प्रादुर्भाव होता है अथवा वाक्का पालन प्राण करता है; इससे भी पति कहा जाता है; एवं यजुःका भी पति प्राण है; वाग् वै ब्रह्म' 'तस्या एष पतिः' यहां ब्रह्मशब्दसे यजु विवक्षित है; क्योंकि श्रुति ब्रह्ममें वाक्का सामानाधिकरण्य कहती है। 'वाग्वै ब्रह्म' इत्यादि वागात्मक ब्रह्म यजुर्वेद ही प्रकृतमें विवक्षित है, अर्थान्तर नहीं।

शङ्का—बृहतीसे ऋक् और ब्रह्मसे यजुका ही ग्रहण इष्ट है, अर्थान्तरका ग्रहण इष्ट नहीं है, ऐसा क्यों ?

समाधान—'वाग् वै साम', 'वाग् वै बृहती', 'वाग् वै ब्रह्म' इन श्रुतियोंसे सामादिमें वाक्सामानाधिकरण्य स्पष्टरूपसे निर्दिष्ट है। सामका विशेषरूपसे अभिधान भी है एवं बृहती और ब्रह्म शब्दका भी विशेषरूपसे अभिधान उचित है, अन्यथा विशेष अर्थके निर्णयके विना बृहती आदि पद व्यर्थ हो जायँगे। 'वाङ्मात्र' लेनेसे पौनरुक्त्यापत्ति हो जायगी, बृहतीसे वाङ्मात्रका ग्रहण होनेसे ब्रह्म और ब्रह्मसे वाग्मात्रका ग्रहण करनेसे बृहती एवं वाक्से वाङ्मात्रका बोध होता ही है, पुनः उभय ग्रहण व्यर्थ हो जायगा और ऋक्, यजुः, साम, उद्गीथ इत्यादि

सेति वाचोऽविधानं स्यादमः प्राणाभिधा तथा ।
सामेत्युभयमत्रोक्तं समत्वाद्वाऽथ साम तत् ॥ १७ ॥

क्रम श्रुतियोंमें नियत है, इसलिए बृहतीसे ऋक् और ब्रह्मसे यजुका ग्रहण मानना चाहिए। 'बृहस्पतिर्देवानां पुरोहित आसीत्' इस श्रुतिके अनुरोधसे देवताओंके प्रसिद्ध पुरोहित बृहस्पतिका ग्रहण क्यों नहीं होता ? यह आक्षेप भी समाहित हो जाता है, क्योंकि 'ब्रह्मणस्पतिः' इस उत्तर वाक्यमें ब्रह्मशब्दसे यजुका ग्रहण होता है, अतः उसके अनुरोधसे श्रुति-क्रमानुसार पूर्व वाक्यमें ऋक्का ग्रहण आवश्यक है।

शङ्का—यजुके विषयमें भी ब्रह्मशब्द सन्दिग्ध ही है, अतः सन्दिग्ध ब्रह्मशब्दके अनुरोधसे बृहतीशब्दसे ऋक्का ग्रहण कैसे करते हैं ?

समाधान—सन्दिग्ध पदोंका वाक्यशेषसे अर्थ-निर्णय किया जाता है। प्रकृतमें अन्त्यमें 'प्राण सामका आत्मा है' ऐसा स्पष्ट कहा है; इसलिए उपक्रममें भी प्राण यजु आदिका आत्मा है; ऐसा अर्थ अभीष्ट है, ब्रह्मशब्द यजुका वाची है, ऐसे मानसे उक्तार्थकी सिद्धि होती है; अतः 'बृहतीपतिः, ऋक्पतिः' 'ब्रह्मपतिः', 'यजुष्पतिः' यह अर्थ स्फुट होता है। 'स उ एष साम' इस श्रुतिमें घटकसाम शब्दका व्याख्यान करते हैं। 'सा च अमश्चेति' इसका व्याख्यान उत्तर श्लोकसे कहेंगे, इसलिए वहींपर व्याख्यान करना उचित है। 'ऋग्-यजुः-सामरूपोऽहम्' प्राणको ही ऋग्, यजुः और साम समझना चाहिए। 'केन मे' इत्यादि श्रुतिके अनुसार वाक् और प्राणका वाचक सामशब्द है।

शङ्का—'सा' से वाक् और 'अम' से प्राणका ग्रहण होता है, इस प्रकार व्यस्त एक-एक अंशसे वाक् और प्राण साम शब्दार्थ हैं, किन्तु समस्त सामशब्दका वाच्य अर्थ क्या है ?

समाधान—वाक् और प्राण—ये दोनों मिलित अर्थात् वाग्विशेषणक प्राण साम शब्दके वाच्य हैं, वाग्रहित केवल प्राण सामशब्दवाच्य नहीं है, अतएव वाक्प्राण उक्त शब्दार्थ होनेपर भी साम यह एक वचनान्त है। यदि दोनों परस्पर विशेष्य-विशेषणभावानापन्न सामशब्दार्थ होते, तो द्विवचन होता। वागुपसर्जन प्राणको उक्त शब्दार्थ माननेसे विशिष्टार्थ एक है, इसलिए एक-वचनान्त ही साधु है, वागुपसर्जन प्राण समस्त सामशब्दका अर्थ है, यह निष्कर्ष हुआ ॥ १६ ॥

'सेति वाचो' इत्यादि। 'सा' यह वाक्का वाचक है। 'अम' यह

पुत्तिका मशको नागो विराट् सूत्रमितीरिताः ।
ये देहास्तैः समोऽहं स्यां लिङ्गेनैषां प्रपूरणात् ॥ १८ ॥

प्राणका वाचक है, साम ये दोनों प्राणमें प्रयुक्त हैं, इसलिए वागुपसर्जन प्राणका वाचक 'साम' शब्द है। दूसरा निर्वचन भी करते हैं—प्राणमें साम-शब्दका प्रवृत्तिका निमित्त है—समत्व, जो आगे स्फुट होगा।

शङ्का—लोकमें प्रगीत मन्त्रविशेषमें सामशब्दका प्रयोग होता है और शास्त्रमें 'गीतिषु समाख्या' इस न्यायसे मन्त्राधिकरणक गीति-विशेषमें 'साम' शब्दका प्रयोग होता है, इसलिए गीत्युपसर्जनक मन्त्र अथवा मन्त्रोपसर्जनक गीति सामशब्दका अर्थ मानना उचित है, फिर आप प्राण-मात्रको सामशब्दार्थ कैसे कहते हो?

समाधान—गीतिके भी प्राणव्यापारसाध्य होनेसे सामशब्दार्थ होनेमें कोई आपत्ति नहीं है? सारांश यह है कि प्राणके व्यापारके विना कोई भी सामशब्दार्थ नहीं माना जाता, वस्तुतः वागुपसर्जन प्राण मुख्य सामशब्दका अर्थ है; प्राणके सम्बन्धसे पद, वाक्य, स्वर, वर्ण आदिमें गौण प्राणशब्दका प्रयोग होता है; जैसे 'मञ्चाः क्रोशन्ति' यहां मञ्चशब्दका मुख्य प्रयोग मञ्चार्थमें है, मञ्चके सम्बन्धसे मञ्चस्थ पुरुषमें भी उक्त शब्दका गौण प्रयोग पाया जाता है, वैसे ही उक्त प्राणवाचक सामशब्द प्राणके संबन्धसे पद, वाक्य और स्वरादिके समुदायमें गौणतया प्रयुक्त होता है; अतएव प्राण अर्थ और पद वाक्यादि शब्द ये दोनों साम शब्दके अर्थ हैं. यह आप कहते हैं, पर अन्य शब्द ऐसे नहीं पाये जाते कि जिनका अर्थ शब्दात्मक और अर्थात्मक उभयविध हो, किन्तु कोई शब्दार्थक है और कोई शब्देतरार्थक है, उभयार्थक नहीं, अतः 'सम' शब्दमें यह कथन ठीक नहीं है, यह आक्षेप भी निरस्तप्राय है, क्योंकि दोनों अर्थ मुख्य मानते, तो यह आक्षेप हो सकता, किन्तु ऐसा कहते नहीं है गौण अर्थ अनेकविध हो सकते हैं, इसमें कोई आपत्ति नहीं है, मुख्य अनेक अर्थ होनेसे अनेकार्थत्वकी प्रसक्ति होती है, जिसके बारेमें शास्त्रकारोंका 'एकस्य शब्दस्य सति संभवे अनेकार्थत्वकल्पना अन्याय्या', संमत यह न्याय मुख्यार्थ और गौणार्थ भेदमें लागू नहीं है ॥१७॥

'पुत्तिका' इत्यादि। 'पतङ्गिका पुत्तिका स्याद्दंशस्तु वनमक्षिका' इस अमर-

कोशके वाक्यके अनुसार पुत्तिका (छोटी मधुमक्खीका नाम है), मशक (मच्छड़), नाग (हाथी), विराट् (पञ्चीकृत भूतशरीर), सूत्र—हिरण्यगर्भ—इन छोटेसे छोटों और बड़ेसे बड़ों का प्राण समान ही है। सूत्रात्माशब्द सबसे बड़े प्रपञ्चका उपलक्षण है और पुत्तिकाशब्द सूक्ष्म जन्तुका उपलक्षण है। तात्पर्य यह हुआ कि पुत्तिकाके शरीरमें प्राण पुत्तिकाके समान है और मशकके शरीरमें मशकके समान है, नागके शरीरमें नागके समान, विराड्के शरीरमें विराड्के समान और सूत्रके शरीरमें सूत्रके समान प्राण है।

शङ्का—सूत्रशब्दसे प्रकृतमें हिरण्यगर्भस्वरूप प्राण विवक्षित है, वह पुत्तिका आदिके शरीरमें उसके ही समान है, क्योंकि सम्पूर्ण शरीरमें प्राणका संबन्ध है, अन्यथा प्राणशून्य शरीरावयवोंमें शोषकी आपत्ति हो जायगी, इसी प्रकार मशकादि शरीरमें व्याप्यवृत्तित्वका लाभ होता है, अतः उसके समान है, इसमें हेतु है—प्राणात्मक वायुसे उन शरीरोंका पूरण। परन्तु 'प्राणस्वरूप सूत्रमें भी प्राण उसीके समान है', इस कथनसे प्राण प्राणके समान है, ऐसा बोध होता है, सो ठीक नहीं है, कारण कि साम्य भेदघटित है, अभेदमें समत्वव्यवहार कैसे?

समाधान—हिरण्यगर्भ क्रियाशक्तिमान् और ज्ञानशक्तिमान् (उभयात्मा) माने जाते हैं। क्रियाशक्तिसे प्राण कहलाते हैं और ज्ञानशक्तिसे आत्मा कहलाते हैं, अतः क्रियाशक्तिवाले प्राणमें ज्ञानशक्तिवालेका परस्पर औपाधिक (क्रियाशक्तिमत्त्वरूपसे और ज्ञानशक्तिमत्त्वरूपसे) भेद मानकर श्रुतिने साम्यका निर्देश किया है, यह तात्पर्य है। सर्वत्र समत्व ही प्राणशब्दका प्रवृत्तिनिमित्त है, अतः प्राण साम है? जबतक 'अहं प्राणोऽस्मि' (मैं प्राण हूँ) यह भावना उत्पन्न न हो, तबतक प्राणकी उपासना करनी चाहिए। उपासक उपासनाका फल—सायुज्य, सालोक्य और ऐकात्म्य—पाता है, सायुज्य समान-देहेन्द्रियाभिमानत्व है अर्थात् हिरण्यगर्भके शरीर तथा इन्द्रिय आदिके समान ही अपनी देह और इन्द्रियोंका अभिमान करता है, सालोक्य याने समानलोकता, यह स्फुट ही है। ऐकात्म्य अर्थात् प्राणरूपता, यह भी स्पष्ट ही है।

उपासना एक ही है और फलश्रुतिमें विकल्प है नहीं, इसलिए प्राणवेत्ता तीनों फलोंका उपभोग करता है, यह किसीका पक्ष है, परन्तु यह पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि फलके हेतुभूत ध्यान आदिके तारतम्यसे ये तीनों फल व्यवस्थित हैं अर्थात् केवल उपासनाके ही ये फल नहीं है, जिससे कि उपासना एकरूप होने-

उद्गीथोऽहं प्राण उत् स्याद्वाग्गीथाऽहं द्वयात्मकः ।
प्राणप्रधानया वाचा करोम्यौद्गात्रमध्वरे ॥ १९ ॥

से फल भी समान ही हो, किन्तु उत्कृष्ट ज्ञानकर्मसे सारूप्य, मध्यम ज्ञानकर्मसे सायुज्य और निकृष्ट ज्ञानकर्मसे सालोक्य फल होता है इत्यादि ॥ १८ ॥

'उद्गीथोऽहम्' इत्यादि । मैं (प्राण) उद्गीथ हूँ, क्योंकि उत् प्राण कहलाता है और वाग् गीथा है । प्राणसाध्य गीथात्मक वाग् भी मैं ही हूँ, अतः—मेरे दो रूप होनेके कारण—यज्ञकर्ममें औद्गात्र कर्म मैं ही करता हूँ । भाव यह है कि सामके मन्त्रविशेषका यज्ञमें जो गान करता है, वह उद्गाता कहलाता है । उद्गाताका जो विशेष कर्म-ज्ञान आदि है, वह औद्गात्र कर्म कहा जाता है । यहाँपर औद्गात्र कर्ममें उद्गीथशब्दका प्रयोग आया है और उद्गीथशब्दकी रूढि सामके भागविशेषमें है, इसलिए प्रकृत प्रयोगके अनुसार औद्गात्र कर्म गान-विशेष उद्गीथ है, या रूढिके अनुसार सामका भागविशेष ? यह शङ्का होती है । इसका उत्तर स्वयं श्रुति कहती है—ये दोनों उद्गीथशब्दार्थ नहीं हैं, किन्तु प्राण ही उद्गीथशब्दसे यहाँ विवक्षित है । 'साम' शब्दित प्राणका 'एष' शब्द परामर्श करता है और उद्गीथके साथ सामानाधिकरण्य है, अतः प्राण ही उद्गीथ है ।

शङ्का—प्राणमें उद्गीथशब्दका प्रयोग करनेमें वीज क्या है ? रूढि तो कह नहीं सकते, क्योंकि प्राणमें उद्गीथशब्दका प्रयोग वृद्धोंने कहीं किया ही नहीं है । अवयवार्थकी प्रतीतिके न होनेसे यौगिक भी नहीं कह सकते ।

समाधान—योग ही उक्तार्थमें उक्त शब्दके प्रयोगका मूल है, तथाहि—उत् शब्दका उत्कृष्ट-क्रियाद्योत्य अर्थ है, ('विनश्वरं जगत् प्राणः उत्तभ्य धारयति' यह व्युत्पत्ति है) प्राणके विनाशसे शरीर आदि नहीं रह सकते, इसलिए उत्त-भ्यावयव उत् प्राणका वाचक है, उद्गीथका अवयव भी उत् है, इसलिए योगवृत्तिसे उद्गीथ प्राण कहलाता है ।

शङ्का—रूढि योगसे बलवान् है, इसलिए सामके भागविशेषमें ही उद्गीथ-शब्दका प्रयोग उचित है, प्राणमें नहीं ।

समाधान—उद्गीथमें सामशब्दकी रूढिका निमित्त प्राणका संबन्ध ही है,

प्राणनिर्वर्त्य उद्गीथ है और प्राण साम है, इसलिए उद्गीथ भी साम कहलाता है, रूढिका उपजीव्य योग ही है, अतः रूढिसे योग बलवान् है। प्राणसे ही वाग् गीथाका गान होता है, इसलिए गीथा भी प्राण ही है। 'उच्च गीथा च अनयोः समाहारः' यह उद्गीथ शब्दकी व्युत्पत्ति है। उद्गीथ छान्दस पुल्लिङ्ग है।

शङ्का—उद् और गीथाका इतरेतरयोग समास कर छान्दस एक वचन भी कह सकते हैं ?

समाधान—क्यों नहीं कह सकते ? पर लिङ्ग लौकिक है और द्विवचन शास्त्रीय है। शास्त्रबाधकी अपेक्षा लोकबाध श्रेयस्कर है; अतएव 'ह्रस्वदीर्घप्लुतः' इस सूत्रकी व्याख्यामें समाहार द्वन्द्व और 'लिङ्गमशिष्यं लोकाश्रयत्वाल्लिङ्गस्य' इस वचनके अनुसार लौकिक लिङ्ग मानकर पुल्लिङ्ग एक वचन कहा है। प्रकृतमें इसी रीतिसे व्याख्या समुचित है। उत् शब्दका अर्थ उत्तम्भकत्व और गीथा शब्दार्थ बाग्—इन दोनोंका उपसर्जनतया प्राणसे सम्बन्ध है, इसलिए प्राण उद्गीथ कहलाता है। उद्गीथका देवता प्राण है; इस विषयमें एक आख्यायिका भी श्रुतिमें है—प्राचीन कालमें नैमिषारण्यवासी महर्षियोंने सत्र किया, उसमें अयास्यनामक ऋषि उद्गाता हुए। उन्होंने अयास्य प्राणकी आत्मस्वरूपसे उपासना की थी, इसलिए उनका नाम अयास्य हुआ। उन्होंने उस यज्ञमें वागुपसर्जन प्राणको उद्गीथ देवता मान कर प्राणोपसर्जन वाक्के द्वारा औद्गात्र कर्म किया, इसलिए औद्गात्रकी देवता प्राण है।

शङ्का—औद्गात्र कर्मकी कोई भी देवता हो, उसका विचार तथा निर्णय करनेसे प्रकृतमें क्या लाभ ?

समाधान—उपासना द्वारा स्वस्वरूपके साक्षात्कारके लिए प्राणका विचार आवश्यक है। विचार द्वारा बुद्धि दृढ़ होती है। यद्यपि उद्गीथ-देवताके विषयमें अनेक विप्रतिपत्तियां हैं याने प्रजापति, आदित्य, चन्द्रमा, इन्द्र और पद-वाक्य-स्वराद्यभिमानी देवता इत्यादि अनेक मतभेदसे उद्गीथ-देवता कहे गये हैं। परन्तु वस्तुतः उद्गीथका कौन देवता है, इसका निर्णय शपथपूर्वक चैकितानेय ब्रह्मदत्त ऋषिने किया है। शपथ इस प्रकार है—पूर्व महर्षियोंके सत्रमें अयास्यनामक महर्षिने, जो इस विषयके पूर्ण ज्ञानी माने जाते थे, प्रतिज्ञा की कि मेरे अभिमत वागुपसर्जन प्राणसे भिन्न अन्य देवतासे युक्त उद्गीथका उद्गान किया हो, तो चमसस्थ भक्ष्यमाण सोम मेरा सिर नीचे गिरा दे, क्योंकि मैं झूठ कहता हूँ कि उक्त प्राण ही देवता है,

अगर यह बात सच हो, तो सिर न गिरे; परन्तु उनका सिर धड़से नीचे नहीं गिरा, इसलिए सबको प्रामाणिक अतएव मान्य हुआ कि वागुपसर्जन प्राण ही वस्तुतः उद्गीथ-देवता है।

शङ्का—अयास्य ही इस विषयमें साक्षी क्यों माने गये ?

समाधान—पूर्व कालमें महर्षियोंके यज्ञमें वे ही विद्वानोंमें अग्रगण्य उद्गाता थे, उनमें सबका पूर्ण विश्वास था और प्राण-विधानमें वे बे-जोड़ थे, इसीसे उनका नाम 'अयास्य' था। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि उस कालमें उनके समान दूसरा साक्षीके योग्य नहीं था।

शङ्का—वागुपसर्जन प्राण ही उद्गीथका देवता है, यह तो शपथ ही से प्रमाणित हो चुका फिर इसके प्रमाणित करनेके लिए 'वाचा च ह्येव स प्राणेन चोदगायत्' ऐसा श्रुतिने क्यों कहा? इससे श्रुतिमें पुनरुक्त दोष होता है या नहीं।

समाधान—वागुपसर्जन प्राण उद्गीथका देवता है, इसमें जो शपथ हुआ है, उसीका अनुवाद श्रुतिने किया है। स्वतन्त्र वाद होता तो पुनरुक्त होता। शपथ प्रमाण है, इसलिए उसके विषयको प्रमाणित करनेके लिए श्रुतिने नहीं कहा, क्योंकि प्रमाणमें अन्य प्रमाणकी अपेक्षा नहीं होती, अन्यथा अनवस्था दोष होगा; किन्तु स्मृति या सदाचार एतदन्यतरात्मक शपथ स्वयं प्रमाण नहीं है, किन्तु वेदमूलक होनेसे प्रमाण माना जाता है, इसलिए प्रकृत शपथको प्रामाणिक होनेके लिए उक्तार्थ श्रुतिकी अपेक्षा है। वागुपसर्जन प्राण उद्गीथका देवता है, इसमें केवल शपथ ही साधक नहीं है, किन्तु युक्तिसे भी उक्त अर्थकी सिद्धि होती है। युक्ति यह है कि उद्गीथ कर्ममें वाक् और प्राणका व्यापार निरन्तर जैसे अपेक्षित रहता है, वैसे दूसरेके व्यापारकी अपेक्षा नहीं है।

शङ्का—रसनाके और मनके व्यापारकी तो वैसे ही अपेक्षा रहती है; अतः उनको देवता क्यों नहीं मानते ?

समाधान—अपेक्षित है, किन्तु प्राण और वाक्का व्यापार प्रधानरूपसे अपेक्षित रहता है और मन तथा रसना—का व्यापार वाक्के व्यापारके लिए होनेसे प्रधानरूपसे वाग्-व्यापारमें और तद्द्वारा उद्गीथ कर्ममें हेतु है। इसलिए वे देवता नहीं हैं, किन्तु वागुपसर्जन प्राण ही उद्गीथका देवता है; इस अभिप्रायसे कहते हैं—प्राणप्रधान वाक्से यज्ञमें औद्गात्र कर्म करता हूँ॥ १९॥

साम्नो मम धनं कण्ठमाधुर्यं वर्णसौष्ठवम् ।
सुवर्णं मे प्रतिष्ठा तु वाग्देहो वा भवेदिह ॥ २० ॥

उद्गीथका देवता प्राण ही है, इसका निर्णय करके स्व-सुवर्ण-प्रतिष्ठा गुणके विधानके लिए आगेकी तीन कण्डिकाओंका अवतरण करते हैं—'साम्नो मम' इत्यादिसे ।

सामशब्दितस्य प्राणस्य अर्थात् सामनामक प्राणका कण्ठ-माधुर्य ही स्व (धन) है; और वर्णसौष्ठव याने यह कण्ठ्य वर्ण है, यह दन्त्य वर्ण है, इस प्रकारके लक्षणज्ञानपुरःसर साधु वर्णोंका उच्चारण ही मेरे सामस्वरूप प्राणका सुवर्ण है तथा वाक् अथवा [अन्न] देह प्रतिष्ठा है, 'अन्न इत्युहैक आहुः' इस श्रौत वाक्यके अनुसार प्रतिष्ठाके विषयमें विकल्प है, वाक्शब्दसे वागवयववर्णाभिव्यक्तिके जनक कण्ठ आदि स्थान यहाँ विवक्षित हैं, क्योंकि 'वाचि प्रतिष्ठितः गीयते' इस वचनसे वागवस्थित प्राण उद्गान करता है, वह प्रतिष्ठापदसे विवक्षित है ।

शङ्का—अयास्य आदि गुणोंके ज्ञानके समान स्वादि-गुणज्ञान यजमानको विवक्षित है, अथवा ऋत्विक्को ।

समाधान—स्व-सुवर्ण-प्रतिष्ठा-गुणविधिसे पूर्व जो अयास्यादि-गुण-विशिष्ट प्राणकी उपासना है, उसका फल यजमानगामी है, क्योंकि उद्गाता यजमानके धनसे खरीदा गया है, इसलिए उसके द्वारा किये गये कर्मका फल यजमानको ही होना उचित है, जैसे सैनिक पुरुषका विजय फल स्वामिगामी होता है, क्योंकि वह पुरुष स्वामीके धनसे क्रीत है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ।

शङ्का—तो स्वादिके ज्ञानका फल भी उक्त न्यायसे यजमानगामी होना चाहिए ।

समाधान—हाँ होता, यदि इस विषयमें विशेष वचन न होता; परन्तु 'आर्त्विज्यं करिष्यन् वाचि स्वरमिच्छेत्' इत्यादि वाक्यसे ऋत्विग्के नामका संबन्ध होनेसे स्वादिप्रतिष्ठागुणफल यजमानगामी नहीं है, किन्तु ऋत्विग्गामी है ।

शङ्का—यजमानगामी फलके लिए ही कर्ममें ऋत्विक् प्रवृत्त होता है, अतः उसको अपने फलके लिए यत्न नहीं करना चाहिए ।

समाधान—स्वामीके फलकी क्षति करके अपने फलके लिए कर्म करना अनुचित माना गया है, इस परिस्थितिमें यजमान फलके साथ यदि विरोध न हो, तो अपने

अभ्यारोहजपस्याऽहं देवता प्राणविग्रहः ।
इत्युपासीन एवेममभ्यारोहं जपेत्पुनः ॥ २१ ॥

फलके लिए कर्मका अनुष्ठान करना कोई प्रतिषिद्ध नहीं है, अदृष्टार्थ फलका निरास तो कर भी सकते हैं, किन्तु दृष्टफलका निरास तो 'दृष्टत्वादेव' अशक्य है। उद्गाताके कण्ठका माधुर्य सामशब्दवाच्य प्राणका स्व (धन) है अर्थात् भूषण है। स्वरसे भूषित उद्गान समृद्धिमान्‌के सदृश ज्ञात होता है, इसलिए करिष्यमाण आर्त्विज्य कर्मके लिए उद्गाताने वाक्‌में स्वरकी इच्छा करनी चाहिए, यद्यपि इच्छामात्रसे स्वरकी सिद्धि नहीं होती, इसलिए उसके संपादनार्थ दन्तधावन, तैलपान आदि उपयोगी कर्म करने चाहिएँ। बाह्य धनके साथ संबन्ध कहनेके अनन्तर आन्तरिक धनके साथ संबन्ध कहते हैं—सौस्वर्य बाह्य धन है, क्योंकि यह ध्वनिका धर्म है, ध्वनि वर्णकी अभिव्यञ्जक है, अतः उससे अतिरिक्त है और सौवर्ण्य वर्णगत है, इसलिए आन्तर है। इन दोनोंसे अन्तरङ्ग है—प्राणमें प्रतिष्ठा गुण। यहां वाग्‌से वर्णाभिव्यक्तिके जनक जिह्वामूलीयादि स्थान विवक्षित हैं, क्योंकि ये ही गान-प्रतिष्ठाके हेतु हैं अर्थात् इन्हीं स्थानोंमें स्थित होकर प्राण उद्‌गान करता है, कोई विद्वान् अन्नको ही प्रतिष्ठा कहते हैं।

शङ्का—एककी दो प्रतिष्ठा (आश्रय) तो हो नहीं सकतीं, इसलिए एक ही होनी चाहिए। 'प्रतितिष्ठति अस्याम्' इस भाष्यकारके विग्रहसे उक्त आठ स्थान ही प्रतिष्ठा है, यह समीचीन है। एकदेशीय मतके अनुसार अन्न—व्रीहि आदि—में प्राण रहता भी नहीं है, इसलिए यह पक्ष ठीक नहीं है।

समाधान—अन्नसे अन्नके विकारका ग्रहण करना इष्ट है, देहके रहनेसे ही उक्त स्थान रह सकते हैं, इसलिए देह भी प्रतिष्ठा हो सकती है। 'आश्रयत्व' यहां साक्षात् परंपरा-साधारण विवक्षित है; अतः वाक्‌प्रतिष्ठितत्वविशिष्ट अथवा अन्नप्रतिष्ठितत्वविशिष्ट प्राणकी विकल्पसे उपासना विहित है; यथारुचि तत्तद्‌गुण-विशिष्टकी उपासना करनी चाहिए।

उक्त रूपसे प्राणवेत्ताका अभ्यारोह-जपमें अधिकार है, इसलिए प्राण-विज्ञानका निरूपण करके देवभावफलक अभ्यारोह-जप कर्मके विधानके लिए अग्रिम ग्रन्थ है।

'अभ्यारोह०' इत्यादि। प्राणकी प्रधान उपासना है और अभ्यारोह-मन्त्र-जप उसका अङ्ग है। 'तज्जपस्तदर्थभावनम्' इस योगसूत्रके अनुसार केवल मन्त्रात्मक

इत्युपास्तिप्रकारोऽयं यथावदिह वर्णितः ।
प्रधानगुणभेदेन फलमत्र विभज्यते ॥ २२ ॥
ऐहिकामुष्मिकत्वाभ्यां प्रधानस्य फलं द्विधा ।
तदभ्यारोहमन्त्रेषु द्वाभ्यामादौ प्रदर्शितम् ॥ २३ ॥

शब्दमात्रकी निरन्तर आवृत्ति ही जप नहीं है; किन्तु मन्त्रके अर्थके निरन्तर ध्यानसे युक्त शब्दावृत्ति जप है । ध्यान मानसी क्रिया है । शब्द द्वारा जैसा ध्यान जहां विहित हो, वहां वैसा ध्यान करना चाहिए । प्रकृत मन्त्रकी देवता प्राण है; इसलिए इस जपमें प्राणका ध्यान आवश्यक है; इसलिए ध्यानार्थ प्राणके अनेक अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग गुण और उनके फलोंका पूर्वमें निरूपण किया गया है। समस्त अङ्गोंके निरूपणके अनन्तर मुख्य अङ्गीका निरूपण करना उपासकको जिज्ञासित है; इसलिए अभ्यारोह-जपके विधानके विषयमें कहते हैं—अभ्यारोह-जपका देवता प्राण विग्रह मैं ही हूँ; इस प्रकार प्रकृत उपासना करनी चाहिए, फिर अभ्यारोहका जप करे, विशेष आगे कहेंगे ॥२१॥

'इत्युपास्ति०' इत्यादि । इस प्रकारसे यथोचित प्राणकी उपासनाके प्रकारका समीचीन वर्णन किया गया । अब प्रधान और गुण भेदसे फल दो प्रकारका है, यह कहते हैं । फलज्ञानके बिना स्वल्प-यत्नसाध्य कर्ममें भी साधारण पुरुषोंकी प्रवृत्ति नहीं होती, फिर विद्वानोंकी प्रवृत्ति तो दूर ही रही, इसलिए विहित कर्ममें उक्त फलके अभिलाषी पुरुषकी सोत्साह प्रवृत्ति हो, इस वास्ते सविशेष फलका निरूपण परमावश्यक है ॥ २२ ॥

'ऐहिका०' इत्यादि । प्रधान प्राणोपासनका फल दो प्रकारका है—एक ऐहिक अर्थात् इसी भूलोकमें और वर्तमान शरीरसे ही भोगने योग्य और दूसरा आमुष्मिक, जो लोकान्तरमें शरीरान्तरसे उपभोगके योग्य होता है, ये दोनों फल क्रमशः ऐहिक और आमुष्मिक कहे जाते हैं । ये दोनों फल प्रधान-प्राणोपासनाके हैं। अभ्यारोह-जपके तीन मन्त्र हैं, उनमें से पहले दो मन्त्रोंसे—प्रथम और द्वितीय मन्त्रसे—क्रमशः ऐहिक और आमुष्मिक दो फल दिखलाये गये हैं । तीनों मन्त्र ये है—'असतो मा सद्गमय', 'तमसो मा ज्योतिर्गमय', 'मृत्योर्माऽमृतं गमय' । मन्त्रका अर्थ गूढ़ अर्थात् छिपा होता है, इसलिए सहृदय श्रुति स्वयं मन्त्रकी व्याख्या करती है । 'मृत्युर्वा असत्' स्वाभाविक कर्म और ज्ञान—ये दोनों मृत्यु कहलाते हैं ।

स्वाभाविक ज्ञान और कर्मसे मृत्यु फल होता है, इनसे अमृत फलकी आशा कभी नहीं रखनी चाहिए, प्रत्युत वे अधःपतनके हेतु हैं, यह ध्यानमें रखना चाहिए। सत्—अमृत सच्छास्त्रीय कर्म या विज्ञान और ये दोनों यद्यपि स्वरूपसे अमृत नहीं हैं, किन्तु इनका फल अमृत है, अतः अमृतसाधन होनेसे फल द्वारा अमृत कहे जाते हैं, पदार्थ निरूपणके बाद वाक्यार्थ यह है, असत्से स्वाभाविक ज्ञानकर्मसे मा (मुझको) सत् सच्छास्त्रीय कर्मज्ञानमें पहुँचाहिए अर्थात् देवत्वके साधन आत्मभावको प्राप्त कराइए, मुझको अमर कीजिए, यह निचोड़ अर्थ हुआ। द्वितीय मन्त्रका अर्थ यह है—'तमसो मा ज्योतिर्गमय' मृत्युर्वै तमः। अज्ञान आवरक होनेसे तम कहा जाता है, तम जैसे घटादिका आवरक है, वैसे ही अज्ञान भी आवरक है, अतएव गीतामें भगवान्ने भी श्रीमुखसे कहा है—'अज्ञानेनाऽऽवृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः', इति। तम स्वयं मृत्युरूप न होनेपर भी मृत्युका हेतु है, इसलिए पूर्ववत् मृत्यु कहा जाता है। 'ज्योतीरूप अमृत तमसे विपरीत है, अतएव प्रकाशात्मक होनेसे मृत्युसे विपरीत नामका भागी है—अमृत। वह देवस्वरूप है, यही प्रकाशात्मक है, अतः 'ज्ञान, ज्योति' इत्यादि शब्दोंसे कहा जाता है, अविनाशी होनेसे अमृतपदाभिधेय भी यही है, 'मृत्योर्माऽमृतं गमय' मृत्युसे मुझे अमर करो। निष्कृष्टार्थ हुआ कि प्राजापत्यदेवभावको प्राप्त कराओ—इन दोनों मन्त्रोंका मुख्य फल एक ही है, किन्तु इन दोनों मन्त्रोंमें भेद यह है कि प्रथम मन्त्रसे असाधनस्वभाव अमृतको असाधन (स्वाभाविक) कर्मज्ञानसे अमृत-साधनस्वभाव सच्छास्त्रीय कर्मविज्ञानस्वभावको—पहुँचाहिए, यह प्रार्थना है और द्वितीय मन्त्रसे साधनस्वभाव अज्ञानसे साध्यस्वभावको प्राप्त कराइये। तात्पर्य यह है कि विवक्षित अमृतका स्वाभाविक ज्ञान, कर्म साधन नहीं हैं, किन्तु शास्त्रीय ज्ञान-कर्म ही उसके साधन हैं, इसलिए असाधनसे उसके साधनभावको पहुँचानेकी प्रार्थना है। और दूसरे मन्त्रसे साधनसे असाध्य स्वभाव प्रकाशात्मक ज्ञानस्वरूप आत्मभावको प्राप्त कराइए। प्रथमका फल साध्य है, द्वितीयका सिद्धस्वरूप है, अतः पुनरुक्तिकी आशंका नहीं हो सकती।

शङ्का—ठीक है, फिर भी तृतीय मन्त्र पुनरुक्तार्थ ही प्रतीत होता है। द्वितीय मन्त्रका जो अर्थ है, वही 'मृत्योर्माऽमृतं गमय' इस तृतीय मन्त्रसे स्पष्ट प्रतीत होता है।

समाधान—हाँ, तृतीय मन्त्रका अर्थ जो प्रतीत होता है, वही है, किन्तु

प्राणात्मत्वाभिमानेन साक्षात्कारोऽयमैहिकः ।
स आसुरासङ्गपापनाशे भवति नाऽन्यथा ॥ २४ ॥
लोष्टः पाषाणभेदाय क्षिप्तश्चूर्णीभवेद् यथा ।
नश्येदासुरपाप्मैवं प्राणोपासनशालिनः ॥ २५ ॥

दोनों मन्त्रोंका समुचित अर्थ तृतीय मन्त्रसे कहते हैं, सो स्पष्ट है। पूर्व मन्त्रोंका जैसे गूढ़ (छिपा हुआ) अर्थ है, वैसा अर्थ तृतीय मन्त्रका नहीं है ॥ २३ ॥

ऐहिक फल कहते हैं—'प्राणात्मत्वा०' इत्यादिसे ।

प्राणात्माभिमानसे जो साक्षात्कार होता है, वही प्राणकी उपासनाका ऐहिक फल है। केवल यही प्रकृत उपासनाका फल है, यह बात नहीं है, किन्तु जिसके बिना यह फल नहीं होता, वह आसङ्गलक्षण-पापनाश भी उसका फल माना जाता है, अर्थात् स्वाभाविक ज्ञानमूलक प्रवृत्ति जबतक बनी रहेगी, तबतक उक्त साक्षात्कार हो ही नहीं सकता। उक्त साक्षात्कारकी उत्पत्तिमें यह पाप प्रतिबन्धक है, इसलिए उक्त साक्षात्कारार्थीको इसकी निवृत्ति करना आवश्यक है। इसकी निवृत्तिका उपायान्तर शास्त्रमें है नहीं, किन्तु प्रकृत प्राणकी उपासना ही दोनों फलोंके लिए विहित है। इसलिए यह आनुषङ्गिक अथवा नान्तरीयक फल है। जैसे न्यायमतमें मङ्गलके समाप्ति और विघ्नध्वंस—ये दोनों फल कोई-कोई विद्वान् मानते हैं। पर इनमें दोनों समानरूपसे फल नहीं माने जाते, किन्तु गौण तथा प्राधान्यरूपसे माने जाते हैं। समाप्ति मङ्गलका मुख्य फल है और विघ्नध्वंस नान्तरीयक अर्थात् विघ्नध्वंसके बिना समाप्ति नहीं हो सकती; इसलिए विघ्नध्वंस समाप्तिमें द्वार है और समाप्ति मुख्य फल है। एवं प्रकृतमें पापनाश अवान्तर फल है और साक्षात्कार मुख्य फल है। यद्यपि आमुष्मिक तद्भावाप्ति ही मुख्य फल है ऐहलौकिक उक्त साक्षात्कार नहीं, किन्तु वह मुख्य फलका साधन है, तथापि ऐहिक पापनाशकी अपेक्षा उक्त साक्षात्कार मुख्य कहा जा सकता है, इस तात्पर्यसे इसको प्रधान फल कहा है, इसमें विशेष आगे कहेंगे ॥२४॥

'लोष्टः पाषाणभेदाय' इत्यादि। पत्थरको चूर करनेके उद्देश्यसे यदि उसके ऊपर मिट्टीका ढेला फेंका जाय, तो उससे पत्थरकी कुछ भी क्षति नहीं होती,

किन्तु ढेला स्वयं चूरचूर हो जाता है, क्योंकि ढेलेकी अपेक्षा पत्थर अतिसख्त और दुर्भेद्य है। एवं प्राणका भेदन करनेके उद्देश्यसे आसुरभावका प्रयत्न स्वनाशका मूल हुआ। लोष्टके समान असुर स्वयं अनेक प्रकारसे नष्ट हुए। भाव यह है कि सात्त्विक चित्तवृत्तियां वे हैं, जो शास्त्रजनित ज्ञान-कर्मकी वासनासे होती हैं। आसुर चित्तवृत्तियां वे हैं, जो स्वाभाविक ज्ञान-कर्मसे हुआ करती हैं। उनको आसुर इसलिए कहते हैं कि वे रागद्वेषात्मक होनेसे दूषित हैं तथा निकृष्ट कर्ममें प्रवर्तक होनेसे पुरुषको स्थावरान्त अधोगति प्रदान करती हैं। सात्त्विक चित्तवृत्तियोंने आसुरवृत्तियोंसे अपनी बारबार पराजय देखकर आपसमें परामर्श किया कि आसुरवृत्तियां संख्यामें हम लोगोंसे बहुत अधिक हैं, इनसे आत्मत्राण पाना कठिन है। इसलिए कर्म द्वारा प्रकर्षसम्पादनके बिना इनपर विजय पाना कठिन है। अतः हम लोग प्रभावातिशयके लिए कोई अनुष्ठान अवश्य करें, यह विचार कर उन्होंने औद्गात्र कर्ममें वागिन्द्रियकी प्रेरणा की कि तुम औद्गात्र कर्म करो। उक्त कर्ममें वागिन्द्रियकी प्रवृत्ति देख असुर समझ गये कि हम लोगोंकी पराजयके लिए यह अनुष्ठान हो रहा है, इसलिए अब इसमें आत्मरक्षार्थ विघ्न करना चाहिए। इस विचारसे असुरोंने आसङ्गलक्षण पापसे उक्त इन्द्रियको विद्ध किया, जिससे उक्त इन्द्रिय उक्त कर्ममें असफल हुई। इस प्रकार सम्पूर्ण ज्ञानेन्द्रियाँ और कर्मेन्द्रियाँ क्रमशः पापविद्ध होनेसे असमर्थ होती गईं। अन्तमें प्राणसे कहा गया कि आप उक्त कर्ममें उक्त मन्त्रका गान कीजिए। जब प्राणने गान आरम्भ किया तो फिर असुरोंने प्राणपर भी पूर्ववत् आक्रमण किया, किन्तु इस बारके आक्रमणमें असुर स्वयं नष्ट हो गए। इसमें लोष्टका दृष्टान्त देते हैं—भाव यह है कि लोष्टमें पत्थरके भेदनके लिए जितना वेग रक्खा जाता है वह सब वेग लोष्टका ही नाशक होता है, पत्थरका नहीं। सारांश यह कि प्राण अति गम्भीर अतएव अधर्षणीय और असुरोंके सर्वथा अगोचर है। असुरोंका नाश होनेपर वागादि इन्द्रियां फिर उक्त कर्मानुष्ठानसे वास्तविक स्वरूपापन्न हुईं। जिस आयुधसे असुरोंने अनेक वागादि इन्द्रियोंको हराया था, वे ही आयुध प्राणके संग्राममें भी थे, परन्तु इस बार असुरोंकी ही पराजय हुई और देवताओंकी विजय। एवंभूत प्राणकी स्तुति उपासनाके लिए प्राण ही उपादेय है, इन्द्रियाँ नहीं, यह सूचित करनेके लिए है। स्तुति और निन्दा उपादेय और हेय बोधनके लिए की जाती है, यह सारांश है ॥ २५ ॥

उपासनविरोधिन्यो रागाद्याश्चित्तवृत्तयः ।
आसुर्यो दूरतो यान्ति दूर्नामप्राणचिन्तनात् ॥ २६ ॥

'उपासनविरोधिन्यो' इत्यादि । प्राणोपासनाकी विरोधी रागादि चित्त-वृत्तियां आसुरी कहलाती हैं । दूर्गुणत्वविशिष्ट प्राणके ध्यानसे उक्त आसुरी वृत्तियां दूर भाग जाती हैं । भाव यह है कि विषयोंमें इन्द्रियोंकी आसक्ति पाप है । वस्तुतः इन्द्रियाभिमानी देवता अपरिच्छिन्न हैं, किन्तु अज्ञानवश तत्-तत् स्थानावच्छिन्नत्वके अभिमानसे उसकी वृत्तियां स्वाभाविक ज्ञानकर्मानुकूल विषयोंमें राग-द्वेषादि द्वारा कलुषित होनेसे आसुर कहलाती हैं और वे ही शास्त्रीय ज्ञानकर्मौपयिक वृत्तियोंकी विरोधिनी हैं अर्थात् सात्त्विक वृत्तिकी उत्पत्तिमें प्रतिबन्धक हैं । इसलिए शास्त्रीय कर्म-ज्ञानमें स्वरसतः प्रवृत्ति नहीं होती, किन्तु स्वाभाविक ज्ञान-कर्ममें अनायास प्राणिमात्रकी प्रवृत्ति होती रहती है; जिससे उत्कर्षापकर्षके तारतम्यसे मनुष्यादि स्थावरान्त अधोगति होती है । इस अनिष्टसे छुटकारा पानेके लिए श्रुति स्वयं उपायके साथ उपदेश देती है । दूर्नामत्वविशिष्ट प्राणकी उपासनासे प्रतिबन्धक आसुर वृत्तियोंकी निवृत्ति होगी, अन्यथा नहीं ।

शङ्का—अभिमत प्राणकी उपासनासे आसुर वृत्तियोंका क्या विरोध है ?

समाधान—विरोध यह है कि इन्द्रियोंका परिच्छेदाभिमान ही आसुरभावका मूल है । शास्त्रीय प्राणोपासनासे अपरिच्छिन्न स्वरूपका परिज्ञान होता है । परिच्छिन्नत्व और अपरिच्छिन्नत्व ज्ञान परस्पर विरोधी हैं, इसलिए प्रामाणिक अपरिच्छिन्नत्व ज्ञानसे उनकी निवृत्ति उचित ही है । 'दध्ना जुहुयादिन्द्रियकामस्य' इस श्रुतिसे इन्द्रियार्थ होममें जैसे दधिरूप गुणका विधान है वैसे प्राणकी उपासनामें स्वतन्त्र फलके लिए दूर्गुणत्वका विधान नहीं हैं, किन्तु प्रधान प्राणोपासनाका जो फल है उसके लिए ही उक्त गुणका विधान है । कारण कि प्राणोपासनाके दो फल श्रुतिमें कहे गये हैं—एक तो पापहानि और दूसरा देवभाव । प्रकृत गुणसे पापहानिरूप फलका ही श्रवण है । प्रधान फलसे अतिरिक्त फल नहीं है । इसलिए विशिष्ट विधि है । केवल गुणविधि नहीं है ।

शङ्का—अच्छा तो इतर प्राणवत् प्रकृतप्राणकी वृत्ति भी पापसे

नैरन्तर्यप्रवृत्तेषु ध्यानेष्वन्येष्वपि क्षयः ।
कामादेरस्त्यथाऽप्यत्र त्वरा स्यात्प्राणवीर्यतः ॥ २७ ॥

विद्ध होती है, ऐसा अनुमान कर सकते हैं। अनुमान यह है कि प्राणवृत्तिः, पापविद्धा, प्राणवृत्तित्वात्, इतरप्राणवृत्तिवत् ।

समाधान—प्राणवृत्ति देहव्यापक है और वागादि इन्द्रियवृत्तियाँ परिच्छिन्न हैं, इसलिए परिच्छिन्न वृत्तियाँ पापदूषित हैं, अपरिच्छिन्न प्राणवृत्तियाँ नहीं। चक्षुसे कथन नहीं हो सकता, वाक्से दर्शन नहीं हो सकता, इसलिए ये परिच्छिन्न हैं। प्राणकी वृत्ति—चलनात्मक व्यापार—सब जगह समान है ॥ २६ ॥

'नैरन्तर्यप्रवृत्तेषु' इत्यादि। दूर्गुणविशिष्ट प्राणकी उपासनासे कामादि मनोवृत्तियां नष्ट होती हैं, इसलिए प्राणकी उपासनाका विधान है। इसमें यह शङ्का होती है कि 'धर्मेण पापमपनुदति' इस श्रुति तथा नित्यकर्मविधायक स्मृतियोंसे पापनाशके लिए नित्य कर्मानुष्ठान तो विहित ही है। फिर इसके लिए प्राणकी उपासनाकी क्या आवश्यकता है? और प्राणोपासनाका देवताभावप्राप्ति फल है, इसलिए यह काम्य कर्म होनेसे पापनिवर्तक नहीं हो सकता?

उक्त शङ्काका समाधान यह है कि नित्य कर्मका अनुष्ठान पापनिवर्त्तक है सही, किन्तु वही पापनिवर्त्तक है, ऐसा नियम नहीं है, क्योंकि तीर्थस्नानादि भी पापनिवर्तक माने जाते हैं, पर अन्य उपायोंसे प्राणोपासनामें यह विशेष है कि यह उपासना जल्दी पापका नाश करती है और उपायान्तरसे देरमें पाप निवृत्त होता है। कारण यह है कि प्रकृतमें विषयासङ्गलक्षण पाप निवर्त्यत्वरूपसे विवक्षित है, वह विषयेन्द्रिय-सम्बन्धसे स्वाभाविक परिच्छिन्नाभिमान द्वारा ही होता है। शास्त्रबोधित अपरिच्छिन्न देवतात्मस्वरूपके चिन्तनसे उक्त पापकी निवृत्ति होती है। एक विषयमें परिच्छिन्नत्व और अपरिच्छिन्नत्वका परस्पर विरोध है।

शङ्का—परिच्छिन्नत्व और अपरिच्छिन्नत्वका विरोध होनेसे बाध्यबाधकभाव होता है, तो परिच्छिन्नत्वज्ञानसे अपरिच्छिन्नत्वज्ञानका ही बाध क्यों नहीं होता?

आध्यात्मिकपरिच्छेदं मृत्युं वागादिदेवताः ।
तीर्त्वा वह्न्यादिभावेन ध्याननिष्ठस्य भान्त्यमूः ॥ २८ ॥

समाधान—परिच्छिन्नत्वज्ञान स्वाभाविक है और अपरिच्छिन्नत्वज्ञान शास्त्रीय होनेसे प्रामाणिक है। समीचीन ज्ञानसे मिथ्या ज्ञानका बाध होता है। 'धियां तत्त्वेषु पक्षपातः' यह सर्वसम्मत मार्ग है, अथवा 'ध्यायतो विषयान् पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते' इस भगवद्वाक्यके अनुसार केवल विषयोंकी भावनासे ही तदासङ्गलक्षण पाप होता है। इसलिए विषयसे अतिरिक्त अभिमत देवतान्तरके निरन्तर ध्यानसे भी पापकी निवृत्ति हो सकती है, यही शङ्का करते हैं—'नैरन्तर्य्य०' इत्यादिसे। विषयातिरिक्तविषयक निरन्तर ध्यानसे भी पापक्षय होता है। मध्य-मध्यमें विषयके ध्यानसे आसङ्गलक्षण पापकी उत्पत्ति हो सकती है, इसलिए ध्यानमें निरन्तर विशेषण दिया गया है। 'कामादेः' यह उपलक्षण है मनोदोषमात्रका। 'काम एष क्रोध एष' इत्यादि भगवद्गीतावाक्यसे भी काम मनोदोषोंमें प्रधान दोष है, यह स्पष्ट प्रतीत होता है।

हां, हो सकता है, पर प्राणके प्रभावसे (प्राणकी उपासनासे) शीघ्र पाप निवृत्त होता है, इसलिए उपायान्तरकी अपेक्षा प्राणोपासना शीघ्र फलप्रद है, अतः मुमुक्षुओंको उपायान्तरकी अपेक्षा इसी उपायमें प्रवृत्त होना चाहिए, यह अभिप्राय है ॥ २७ ॥

'आध्यात्मिकं परिच्छेदम्' इत्यादि। वागादि इन्द्रिय-देवता आध्यात्मिक परिच्छेदरूप मृत्युको पार कर अपरिच्छिन्न अतएव व्यापक अग्न्यादि देवतास्वरूपसे प्राणध्यानपरायण पुरुषको भासित होते हैं। तात्पर्य यह है कि प्राणका उपासक प्राणस्वरूपचिन्तन करते-करते जब स्वयं प्राणस्वरूप अपनेको समझता है अर्थात् पिण्डपरिच्छेदका अभिमान त्याग कर अपनेको समस्त संसारका प्राण (हिरण्यगर्भस्वरूप) अतएव अपरिच्छिन्न मानने लगता है, तब उस उपासककी वागादि इन्द्रियाँ भी अपने अपने आध्यात्मिक परिच्छेदोंका अर्थात् स्व-स्व अधिष्ठानभूत कण्ठ, तालु आदि परिच्छेदका अभिमान त्याग कर अर्थात् वागादि इन्द्रियाँ उपासनासे पूर्व जो अपनेको केवल कण्ठ आदि स्थानविशेषसे अवच्छिन्न 'मैं इसीमें हूँ' ऐसा समझती थीं, उपासनाके बाद वे उस अभिमानका त्याग कर अपना वास्तविक अग्न्यादिदेवतास्वरूप अतएव अपरिच्छिन्न

अहं मनुष्य इत्येतद्भावं त्यक्त्वाऽथ चिन्तकः ।
हिरण्यगर्भ एवाऽस्मीत्यात्मानमभिमन्यते ॥ २९ ॥

स्वरूप मानने लगीं, अतएव उपासकको स्वात्मवत् इन्द्रियोंका वास्तविक स्वरूप भासित होता है अर्थात् स्वयं और स्वकीय इन्द्रियाँ व्यापकरूपसे प्रतीत होती हैं। व्यापक तो वास्तवमें थीं ही, किन्तु आसङ्गलक्षण पापसे दूषित होकर अपनेको परिच्छिन्न समझती थीं। उक्त उपासनाके द्वारा वास्तविक स्वस्वरूपभानके प्रतिबन्धक उक्त पापकी निवृत्ति होनेसे वास्तविक सिद्ध अपरिच्छिन्न स्वस्वरूपकी प्रतीति होती है। इस उपासनाका ऐहिक फल साक्षात्कार है, यह पूर्वमें कह चुके हैं। साक्षात्कारका लक्षण इस श्लोक तथा आगामी श्लोकसे कहते हैं ॥ २८ ॥

पूर्व श्लोककी व्याख्यासे इन्द्रियोंके अग्न्यादिस्वरूपसाक्षात्कारका निरूपण हो चुका। अब द्वितीय श्लोकसे उपासकका वास्तविक स्वस्वरूपसाक्षात्कार कहते हैं—'अहं मनुष्य इत्येतद्' इत्यादिसे।

'मैं मनुष्य हूँ' इस भावका त्यागकर उपासक अपनेमें 'मैं हिरण्यगर्भ हूँ' ऐसा अभिमान करता है। वही साक्षात्कारात्मक अभिमान ऐहलौकिक उपासनाका फल है, यह भी पूर्वफलवत् अपूर्व वस्तुविषयक नहीं है, किन्तु वास्तविक उपासक हिरण्यगर्भस्वरूप है ही, किन्तु पूर्ववासनावश कार्यकरणोपाधि परिच्छेदाभिमान कर अपनेको अविद्यावश परिच्छिन्न मानता है। प्राणकी उपासनासे व्यापक स्वस्वरूपके भानके प्रतिबन्धक पापके निवृत्त होनेसे वर्त्तमान व्यापक स्वस्वरूपका भान होने लगता है, इसीसे फल कहलाता है। प्रतिबन्धक पापनिवृत्तिमात्रसाध्य है। पापनिवृत्ति और उक्त साक्षात्कारकी अभिव्यक्तिमें कालव्यवधान नहीं है अर्थात् प्रतिबन्धकनिवृत्तिके अव्यवहित उत्तर कालमें उक्त साक्षात्कार होता है। उपासक अपनेको साक्षात् विराट् समझने लगता है। जबतक इन्द्रियां व्यापक अग्न्यादिस्वरूप उपासकको न प्रतीत होंगी, तबतक उपासक अपनेको विराडात्मा नहीं समझ सकता, क्योंकि विराट्की इन्द्रियां पिण्ड परिच्छिन्न नहीं हैं, अन्यथा विराट्में समष्ट्यात्मत्व ही व्याहत हो जायगा, इसलिए स्व और स्वकीय इन्द्रियोंमें परिच्छेदाभिमानकी निवृत्ति आवश्यक है ॥ २९ ॥

आध्यात्मिकपरिच्छेदः प्राकृतज्ञानहेतुकः ।
युक्तोऽस्य बाधः शास्त्रीयादेवतात्माभिमानतः ॥ ३० ॥

'आध्यात्मिकपरिच्छेदः' इत्यादि । आध्यात्मिक परिच्छेद प्राकृतज्ञान-हेतुक है, इसलिए उसका बाध शास्त्रीय देवतात्माभिमानसे होना युक्त ही है । भाव यह है कि—

शङ्का—'अहं मनुष्यः' इत्यादि तच्छरीराभिमान स्वाभाविक प्रत्यक्ष-ज्ञानमूलक है, अनादिकालसे अनुवृत्त होनेसे बद्धमूल अतएव दृढ़ है और शास्त्र द्वारा जायमान अपरिच्छेदज्ञान अभिनव अतएव अप्ररूढ़मूल है । इन दोनोंमें विरोध होनेसे 'बलवता दुर्बलं बाध्यते' इस न्यायसे प्रबल परिच्छेदा-वगाही प्रत्यक्षसे स्वविरुद्ध अपरिच्छेदज्ञानका ही बाध होना युक्तियुक्त प्रतीत होता है ।

समाधान—प्राकृतज्ञानहेतुक कहनेका तात्पर्य यह है कि परिच्छेदज्ञान मिथ्या है । शास्त्रोपदेशके बिना दुर्ज्ञेय आत्मा आदि विषयक ज्ञान जो स्वभावतः होता है, वह पशु-पक्ष्यादिसाधारण होनेसे मिथ्याज्ञान है, जैसे कि चन्द्र, सूर्यादिके मण्डलको हम लोग स्वाभाविक अपने प्रत्यक्षसे हस्त, वितस्ति आदि परिमाणवाला समझते हैं अर्थात् चन्द्रादिका मण्डल एक हाथसे अधिक चौड़ा नहीं है, ऐसा समझते हैं, किन्तु ज्योतिषशास्त्रादि द्वारा विचार करनेपर यह प्रतिदिनका प्रत्यक्ष यद्यपि प्ररूढ़मूल (बद्धमूल) है, तो भी ज्योतिष-शास्त्र द्वारा अचिरोत्पन्न पृथिवीपरिमाणसे भी सूर्यचन्द्रमण्डल अधिक परिमाणवाले हैं, यह ज्ञान परोक्षात्मक होनेपर भी युक्तिसहकृत होनेसे बलवान् माना जाता है । अतएव स्वाभाविक प्रत्यक्षज्ञानका बाधक होता है । यद्यपि उक्त बाधक ज्ञान होनेपर बाध्य प्रत्यक्षकी निवृत्ति नहीं होती, क्योंकि तादृश ज्ञानशील ज्योतिषियोंको भी पूर्ववत् चन्द्रमण्डल आदिका प्रत्यक्ष होता है, पर फिर भी इस प्रत्यक्षमें अप्रामाण्यज्ञान होता है । उत्तर ज्ञानसे पूर्व ज्ञानमें मिथ्यात्वका बोध करना ही उत्तर ज्ञानमें बाधकत्व है और उससे पूर्व ज्ञानमें बाध्यत्व व्यवहार होता है । परोक्ष ज्ञानसे अपरोक्ष मिथ्या ज्ञानकी निवृत्ति नहीं होती है, किन्तु मिथ्यात्व-प्रतीति होनेपर उसके अनुरोधसे तात्त्विक व्यवहार नहीं किया जाता । इस बाध्य-बाधकभावमें मूल है चन्द्रादिपरिमाण-

जीवाविष्ट उपास्योऽत्र देवताविग्रहः सदा।
प्राणो हिरण्यगर्भात्मा यावत्तदभिमानता ॥ ३१ ॥

ज्ञान स्वाभाविक होनेसे दुर्बल है और ज्योतिषशास्त्रके अनुसार चन्द्रमण्डलका ज्ञान शास्त्रीय होनेसे सत्य है। 'धियां तत्त्वेषु पक्षपातः' न्यायसे समीचीन ज्ञानसे मिथ्या ज्ञानका बाध होता है यह सर्वसंमत है, इसलिए शास्त्रीय अपरिच्छिन्नत्व-ज्ञान प्रामाणिक होनेसे स्वाभाविक परिच्छिन्नत्व ज्ञानका बाधक होता है। इसमें वैपरीत्य शङ्का नहीं हो सकती इस अभिप्रायसे प्राकृत ज्ञान कहा है, उसका मिथ्या ज्ञानमें तात्पर्य है। उक्त देवताभिमानको सत्यत्वबोधनके तात्पर्यसे शास्त्रीय कहा है ॥ ३० ॥

'जीवाविष्ट' इत्यादि। देवताविग्रह (देवताशरीर) जीवाविष्ट प्राणात्मा हिरण्यगर्भ उपास्यत्वरूपसे विवक्षित है। उपासनाकी अवधि कहते हैं—जबतक मैं हिरण्यगर्भ हूँ, यह अभिमान न हो तब तक उपासना करनी चाहिए।

शङ्का—विराट्की उपासना ठीक नहीं है, करण विराट् अचेतनकी उपासना शास्त्रमें कहीं भी विहित नहीं है। उपासनाका फल तद्भावाप्ति कही गई है। यदि अचेतन उपास्य हो, तो चेतन उपासक अचेतन उपास्यरूपापन्न कैसे हो सकेगा ? और उपास्यमें उपासकाभिन्नत्वज्ञान मिथ्याज्ञान ही होगा। मिथ्याज्ञानसे कभी हितार्थका लाभ नहीं हो सकता, यह सबके अनुमत है।

समाधान—अचेतन उपास्य नहीं बतलाया गया है, किन्तु जीवाविष्ट उपास्यत्वरूपसे यहां निर्दिष्ट है। इस प्रकरणमें विराट्शरीराभिमानी आत्मा उपास्य है, जो देवताशरीर है अर्थात् क्रियाशक्तिप्राधान्यके तात्पर्यसे प्राण कहलाता है और ज्ञानशक्तिप्राधान्यसे हिरण्यगर्भ कहलाता है। हिरण्यगर्भ—अपञ्चीकृत भूतशरीरमें जो ब्रह्मचैतन्यका आभास या छाया (प्रतिबिम्ब) है, वही हिरण्यगर्भ कहलाता है। बिम्बप्रतिबिम्बका अभेद है, यह अन्यत्र प्रसिद्ध है। यहां अभी इसका निरूपण विस्तर भयसे नहीं करते हैं। इसका निर्णय प्रसङ्गवश पूर्वमें कर चुके हैं कि वेदान्तमें साक्षात् या परम्परासे ब्रह्म ही उपास्यत्वेन कहा गया है, अन्य नहीं। जिनका

भावनोपचयाज्जह्यात्परिच्छेदं स्वमासुरम् ।
न सकृत्प्राणविज्ञानमात्रेण ब्रह्मबोधवत् ॥ ३२ ॥

निर्गुण ब्रह्मकी उपासनामें अधिकार नहीं है, उनके लिए सगुण ब्रह्मकी उपासनाका विधान है। और जो उत्तमाधिकारी हैं, जिनका जन्मान्तरके संस्कारसे चित्त परिशुद्ध है, उनके लिए निर्गुण ब्रह्मका ध्यान बतलाया गया है। निर्गुण उपासनासे 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' के अनुसार इसी लोकमें ब्रह्मभावापत्ति होती है और सगुणोपासनासे लोकान्तरप्राप्ति होती है, तदनन्तर लोकाधिपतिके साथ अवसानमें ब्रह्मभावापत्ति होती है। इसीको क्रममुक्ति कहते हैं। प्रकृत उपासना क्रममुक्तिफलक है, इसलिए हिरण्यगर्भ, जो उपाधिविशेषसे प्राण और हिरण्यगर्भ कहलाता है वही चेतनात्मा उपास्य है, क्योंकि उपासक जीव स्वशरीरावच्छिन्नत्वरूप उपाधिसे अपनेको हिरण्यगर्भसे भिन्न समझता है, यह धारणा उपासककी स्वाभाविक मिथ्याज्ञानमूलक है। शास्त्रीय ज्ञान एतद्विपरीत है अर्थात् तुम उपासक साक्षात् हिरण्यगर्भस्वरूप हो, यह ज्ञान शास्त्रीय होनेसे समीचीन है। उपासनाकी अवधि यह है कि जैसे 'मैं मनुष्य हूँ' यह धारणा उपासनासे पूर्व उपासकमें पाई जाती है, वैसे ही 'मैं हिरण्यगर्भ हूँ' यह धारणा जबतक न हो, तबतक यह उपासना करनी चाहिए। उसके बाद फलसिद्धि होनेपर फिर इस उपासनाकी आवश्यकता नहीं रह जाती, क्योंकि उपेयसिद्धिपर्यन्त ही उपायका अनुष्ठान किया जाता है, इसमें किसीका विवाद नहीं है ॥ ३१ ॥

'भावनोपचया०' इत्यादि। शास्त्रीय ज्ञानको समीचीनत्वमात्रसे यदि बलवान् मानते हो, तो एक बार 'मैं हिरण्यगर्भस्वरूप हूँ' ऐसा ज्ञान होनेसे भी परिच्छिन्नत्वाभिमानकी निवृत्ति होनी चाहिए, असकृत् ध्यानकी क्या आवश्यकता है? सकृत् प्रदीपप्रकाशसे अन्धकारकी निवृत्ति होती है, अन्धकारकी निवृत्तिके लिए असकृत् प्रदीपप्रकाश अपेक्षित नहीं है, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए कहते हैं—'न सकृत्' इत्यादि। भाव यह है कि उपासक शास्त्रसे उपास्यके स्वरूपका निश्चय कर तद्विषयक निरन्तर भावना करनेसे भावनाप्रकर्षके बलसे स्वकीय आसुर परिच्छेदका त्याग करता है। इस अर्थमें व्यतिरेकी दृष्टान्त कहते हैं—जैसे सकृत् ब्रह्मविज्ञानसे अविद्यानिवृत्तिपूर्वक ब्रह्मात्मभावका साक्षात्कार तत्त्वज्ञानीको होता है वैसे सकृत् उक्त भावनासे हिरण्यगर्भस्वरूपाभिव्यक्ति नहीं होती।

भावनातोऽन्यदेवाऽऽत्मसाक्षात्कारादयं पुमान् ।
देवो भूत्वेह तच्चित्तो मृत्वा देवोऽभिजायते ॥ ३२ ॥

शङ्का—'तत्त्वमसि' आदि वाक्यसे ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञान तो प्रायः सबको हो जाता है फिर भी ब्रह्मसाक्षात्कार कहां होता है? यदि सकृत् विज्ञानमात्रसे आत्मैकत्वसाक्षात्कार होता, तो मननादि उपायका विधान भी व्यर्थ ही होता, किन्तु ऐसा है नहीं, इसलिए दृष्टान्त असंगत है।

समाधान—मनन, निदिध्यासन आदिका विधान चित्तशुद्धिके लिए है। अशुद्ध चित्तमें वाक्य द्वारा ज्ञान नहीं होता। होनेपर भी अयोग्यताज्ञानसे अप्रमात्मक प्रतीत होता है, इसलिए वाक्यजन्य तादृश साक्षात्कारात्मक ज्ञानकी उत्पत्ति प्रतिबन्धक अशुद्धि आदि दोषोंकी निवृत्तिके लिए मननादि आवश्यक हैं, यह पीछे उपपादन कर चुके हैं, अतः यहांपर पुनः उसके लिए परिश्रम करना व्यर्थ है। शुद्ध चित्तमें सकृत् श्रुत तत्त्वमस्यादि वाक्यसे आत्मैकत्वविज्ञान होता है, यह मानकर प्रकृतमें व्यतिरेकी दृष्टान्त उचित ही है, अतएव सकृत् कामिन्यादिके ध्यानसे उनका साक्षात्कार नहीं होता, किन्तु निरन्तर ध्यानसे ही उनका साक्षात्कार होता है, वैसे ही प्रकृतमें भी निरन्तर दीर्घ काल, आदरादि पूर्वक ध्यानसे उसका साक्षात्कार होता है, एक बारके ध्यानसे नहीं ॥ ३२ ॥

'भावनातो०' इत्यादि। यह प्रकृत प्राणोपासक अन्य देवके (प्राणात्मक हिरण्यगर्भके) तादात्म्यसाक्षात्कारसे देवता होकर सदा उपास्य देवतामें लवलीन होनेसे मरणके अनन्तर स्वयं उपास्य देवतास्वरूप हो जाता है अर्थात् सायुज्य फल पाता है। भावार्थ यह है कि आत्माको आत्मान्तरका स्वभावतः प्रत्यक्ष नहीं होता, इसलिए वह अतीन्द्रिय माना जाता है, किन्तु 'रथगत्येव सारथिः' इस वचनके अनुसार 'शरीरचेष्टादिसे अन्यदीय शरीरमें आत्माका अनुमान होता है। जैसे अचेतन रथकी समीचीन गति केवल चेतन घोड़ेके सम्बन्धमात्रसे नहीं होती, इसलिए उसपर सारथीका अनुमान होता है। उपास्य हिरण्यगर्भ प्राण है उपासक जीव है ये दोनों पिण्ड और घटकी तरह भिन्न कार्य हैं, वस्तुतः एक नहीं हैं। इसलिए उपासनाके बलसे जन्य साक्षात्कारसे उपासक प्रथम स्वयमुपास्यस्वरूप होकर, मरणपर्यन्त तादृश साक्षात्कारसे विशिष्ट होकर अन्तमें 'सदा तद्भावभावितः' इस भगवद्वचनके अनुसार उपास्यस्वरूप सायुज्य फल पाता है। ब्रह्म-

ब्रह्मैव सन् वस्तुतः स्याद्ब्रह्माज्ञानमात्रतः ।
ज्ञानादज्ञानमुच्छिन्द्याद्भावना तत्र नार्थ्यते ॥ ३४ ॥

भावप्राप्तिकी अपेक्षा इसमें विशेष है। उक्त फल अज्ञानध्वंसमात्रसे प्राप्त होता है, यह अज्ञानध्वंसमात्रसे नहीं मिलता, किन्तु उक्त उपासनासे। जीव तो तत्त्वज्ञानोत्पत्तिसे पूर्व भी ब्रह्मस्वरूप ही है केवल अज्ञानवश अपनेको भिन्न मानता है, अतः उसके अनुभवमें केवल अज्ञानमात्र व्यवधायक है। प्रकृत उपासक स्वयं हिरण्यगर्भस्वरूप नहीं है, किन्तु उससे भिन्न है, इसलिए अज्ञान इसमें व्यवधायक नहीं है। यद्यपि चैतन्यांश अभिन्न है तथापि तावन्मात्र तो हिरण्यगर्भ या जीव नहीं है, किन्तु उपाधिविशिष्ट है। वह तो भिन्न ही है। ब्रह्मसे निरुपाधि दोनों अभिन्न हैं पर सोपाधि तो पिण्ड और घटकी तरह भिन्न ही हैं। अतएव श्रुतिने स्पष्ट ही कहा है कि 'देवो भूत्वा देवानप्येति' अर्थात् देवता होकर देवभावको प्राप्त होता है। देवता होनेमें साधन है—शास्त्रविहित तत्तदुपासना। प्राणात्मत्व उपासनाका कार्य है, इस अर्थमें उक्त श्रुति ही प्रमाण है। कारण के बिना कार्य नहीं होता, इसलिए हिरण्यगर्भसायुज्य फलके लिए अश्वमेध कर्म और उसका ज्ञान—इन दोनोंका श्रुतिने विधान किया है। अतः ज्ञानमात्रसे यह फल नहीं होता, किन्तु पुरुषव्यापारसाध्य यह फल है, यह स्पष्ट प्रतीत होता है ॥ ३३ ॥

उक्त व्यतिरेक दृष्टान्तको स्फुट करते हैं—'ब्रह्मैव सन्' इत्यादिसे। तत्त्वज्ञानोत्पत्तिसे पूर्व भी जीव वस्तुतः ब्रह्मस्वरूप ही है केवल अविद्यारूप आवरणसे अपनेको भिन्न मानता है, इसलिए तत्त्वज्ञानसे तिरोधायक अविद्यानिवृत्तिमात्रकी आवश्यकता है। ब्रह्मभावफलके लिए भावनाकी अपेक्षा नहीं है, इससे यह शङ्का निरस्त हुई कि प्राणात्मभावके समान ब्रह्मात्मभाव भी ज्ञानमात्रसे नहीं हो सकता, किन्तु इस फलके लिए भी भावना की आवश्यकता है, अतएव 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' इत्यादि सैकड़ों श्रुतियोंसे उक्त फलके लिए ध्यानापरपर्याय उपासनाका विधान स्पष्ट देखते हैं। अन्यथा प्राणात्मभावको भी ज्ञानमात्र ही से मानना पड़ेगा। वैषम्यमें प्रमाण नहीं है, वस्तुतः प्रमाण तो 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म', 'अतोऽन्यदार्तम्' इत्यादि श्रुतियां हैं। इनसे ब्रह्मसे अतिरिक्त कोई तत्त्व ही नहीं है, यह सिद्ध होता है। जीवतत्त्व है यह सबका सिद्धान्त है, उसे तत्त्व मानना तो ब्रह्मस्वरूप माननेसे ही हो सकता है, अन्यथा नहीं। इसलिए ज्ञानमात्राधीन मोक्ष है, यह

हिरण्यगर्भता पूर्वमसती भावनाबलात् ।
लब्धव्या तेन तद्भावाभिमानो ध्यानजो मतः ॥ ३५ ॥
देवात्मत्वाभिमानो यः स साक्षात्कार ऐहिकः ।
आद्याभ्यारोहमन्त्रेण प्रार्थ्यते फलरूपतः ॥ ३६ ॥

स्पष्ट ही है । अव्यक्त ब्रह्मसे हिरण्यगर्भ, हिरण्यगर्भसे विराट्, विराट्से संपूर्ण जगत् उत्पन्न हुआ है, इसीमें जीवका भी समावेश है । जैसे अज्ञाननिवृत्तिमात्रसे जीव ब्रह्मस्वरूप हो जाता है वैसे अज्ञाननिवृत्तिमात्रसे प्राणोपासक हिरण्यगर्भस्वरूप नहीं हो सकता, क्योंकि हिरण्यगर्भ और जीव ये दोनों अज्ञानकल्पित ही हैं; अज्ञाननिवृत्तिसे इन दोनोंकी निवृत्ति हो जायगी । जब हिरण्यगर्भकी स्थिति न रहेगी तो उपासक हिरण्यगर्भस्वरूप कैसे रह सकता है ? इसलिए अज्ञानदशामें ही हिरण्यगर्भरूप फलप्राप्तिके लिए यह उपासना कही गई है । इससे स्पष्ट सिद्ध होता है कि निरुक्त उपायसे ही उक्त फलप्राप्ति होती है, अज्ञानध्वंसमात्रसे नहीं । अव्यक्त हिरण्यगर्भ आदिकी स्वयंसिद्धि माननेसे 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिविरोध स्पष्ट ही है और मोक्ष भी नहीं बन सकेगा, क्योंकि आत्मैकत्वरूप मोक्ष आत्मासे इतर पदार्थके अभावमें ही बनता है । यदि अव्यक्त हिरण्यगर्भादिकी भी स्वतःसत्ता मानी जाय, तो अद्वितीयत्वलक्षण मोक्षकी सर्वथा असिद्धि ही हो जायगी ॥३४॥

'हिरण्यगर्भता' इत्यादि । उपासनासे पूर्व उपासकमें हिरण्यगर्भता नहीं है, किन्तु उपासना द्वारा अनन्तर कालमें प्राप्तव्य है, इसलिए हिरण्यगर्भात्माभिमान उपासनाजन्य है । जैसे जीवमें तत्त्वज्ञानसे पूर्व भी ब्रह्मभाव सत् है असत् नहीं है वैसे उपासकमें हिरण्यगर्भता पहलेसे सिद्ध नहीं है, किन्तु उत्पाद्य है । प्रकृत उपासना ही इसकी उत्पादिका है, यह शास्त्रसे सिद्ध होता है । अतएव यह फल कर्मजन्य होनेसे अनित्य है, मोक्षके समान नित्य नहीं है । इसी तात्पर्यसे इन कर्मोपासनाओंका फल मृत्युभावप्राप्तिपर्यन्त ही है, मृत्युका अतिक्रम उनका फल नहीं है ॥३५॥

'देवात्मत्वा०' इत्यादि । हिरण्यगर्भात्माभिमान (मैं हिरण्यगर्भ हूँ इत्याकारक साक्षात्कार) जो ऐहलौकिक फल कहा गया है, इसी लोकमें इसी शरीरमें यह साक्षात्कार इष्ट है । उक्त फल पानेके लिए प्रथम अभ्यारोह मन्त्रसे उपासक प्रार्थना करता है । प्रथम अभ्यारोह मन्त्र यह है—'असतो मा सद्गमय' इस मन्त्रका

हिरण्यगर्भरूपत्वं स्वस्यैवाऽऽमुष्मिकं फलम् ।
प्रार्थ्यं द्वितीयमन्त्रेण तृतीयेनोभयं पुनः ॥ ३७ ॥
सायुज्यमपि सालोक्यं स्याद् द्विधाऽऽमुष्मिकं फलम् ।
भावानाया विचित्रत्वाद् द्वयं पुरुषभेदतः ॥ ३८ ॥

अर्थ पहले कह चुके हैं, तो भी सुखावबोधके लिए संक्षेपसे फिर कहते हैं। स्वाभाविक कर्मज्ञान मृत्यु है, वही असत् भी कहलाता है। शास्त्रजनित कर्मज्ञानका फल अमृत है, अतः वह अमृत भी कहा जाता है और सत् भी कहलाता है। हमको और उपासकको स्वाभाविक ज्ञानकर्ममूलक प्रवृत्तिसे हटाकर शास्त्रीय कर्मज्ञानमूलक प्रवृत्तिमें पहुँचाइए अर्थात् इन कर्मोंसे निवृत्त कर सत्कर्मानुष्ठानपरायण कीजिए।

शङ्का—फल सुख अथवा दुःखनिवृत्ति ये ही दो पुरुषके प्रार्थ्यमान होनेसे पुरुषार्थ कहलाते हैं, देवभावापत्ति तो उक्त अन्यतररूपात्मक है नहीं, अतः फल यह कैसे कही जा सकती है?

समाधान—ठीक है, यद्यपि यह मुख्य फल नहीं है तथापि उक्त मुख्य फल-साधन होनेसे यह भी फल कहलाती है ॥३६॥

'हिरण्यगर्भ०' इत्यादि। मरणके अनन्तर उपासककी जो हिरण्यगर्भ-स्वरूपप्राप्ति होती है, वह आमुष्मिक फल है। उसकी प्रार्थना द्वितीय मन्त्रसे की गई है और तृतीय मन्त्रसे दोनोंकी प्रार्थना है। द्वितीय मन्त्र है 'तमसो मा ज्योतिर्गमय' इसका यह अर्थ है—मृत्यु तम है। शास्त्रीय कर्मविज्ञान मृत्यु है, क्योंकि कर्मोंका फल सातिशय और विनाशी होता है। उसका हेतु शास्त्रीय कर्मज्ञान भी मृत्यु कहा जाता है। उस तमसे ज्योतिः (प्राजापत्य अमृत) पदको प्राप्त कराइए। तृतीय मन्त्रके उक्त दोनों ही अर्थ माने जाते हैं, इसलिए उनको पृथक् नहीं कहा पूर्वमें कह भी चुके हैं ॥३७॥

अभ्यारोह मन्त्रसे प्रार्थनीय फलका निरूपण करनेके अनन्तर फिर आमु-ष्मिक फल और तत्साधनका भेद कहते हैं—'सायुज्य०' इत्यादिसे।

सायुज्य और सालोक्य भेदसे आमुष्मिक पारलौकिक फल दो प्रकारका है। भावना विचित्र होती है—उत्कृष्ट और अपकृष्ट। भावनाके प्रकर्ष और अपकर्षमें हेतु पुरुषविशेष है। अधिकारीके तारतम्यसे साधनके अनुष्ठानमें तारतम्य होता है और अनुष्ठानतारतम्यसे फलमें तारतम्य प्रसिद्ध

मनुष्यत्वव्यवहृतेर्यावत्स्यात् दृढविस्मृतिः।
तावच्चेद्भावनां कुर्यात्तदा सायुज्यमाप्नुयात् ॥ ३९ ॥
देवात्मतायाः प्राचुर्यं मर्त्यत्वं च कदाचन।
भाति चेत्तर्हि सालोक्यं तदप्येवमनेकधा ॥ ४० ॥

ही है। उत्तम उपासक प्राणोपासना द्वारा सायुज्य फल पाता है और मध्यम अधिकारी उक्त उपासनासे सालोक्य फल पाता है। इतने-मात्रसे शास्त्र अव्यवस्थित नहीं कहा जा सकता। शास्त्रमें अधिकारीके अनुरूप दोनों प्रकारके फल प्रकृत उपासनाके बतलाए गये हैं। सायुज्य समानरूपता है और सालोक्य समानलोकता है। सायुज्यकी अपेक्षा समानलोकता मध्यम है, यह स्पष्ट ही है ॥ ३७ ॥

'मनुष्यत्व०' इत्यादि। उपासना द्वारा 'मैं मनुष्य हूं' यह व्यवहार विस्मृत हो जाय [यद्यपि भावनाके समयमें उक्त व्यवहारका विस्मरण उभयोपासक साधारण है तथापि व्युत्थानदशामें भी तादृश विस्मण हो] तो वह विस्मण दृढ़ कहलाता है। दृढ़ विस्मरण तक उक्त भावना करनेसे सायुज्य फलकी प्राप्ति होती है, इससे सायुज्यफलकामीके लिए तावत्पर्यन्त उपासना करनी चाहिए, यह बोधन करनेके लिए इसका निर्देश किया है ॥ ३९ ॥

'देवात्मतायाः' इत्यादि। 'मैं हिरण्यगर्भ हूँ' यह भावना प्रचुर हो अर्थात् दीर्घकाल तक हो और कभी कभी 'मैं मनुष्य हूँ' यह भी भावना होती जाय, तो इस उपासनासे सालोक्य फल होता है। सालोक्य भी अनेक प्रकारका होता है, कारण कि तत्कारण प्राणोपासना पुरुषबुद्धिके भेदसे अनेक प्रकारकी हो सकती है। किसीको मनुष्यत्वभावना बीच बीचमें अधिक समय तक अनेक बार होती है, किसीको स्वल्प समय तक मनुष्यत्वभावना होती है, किसीको एक दिनमें एक बार ही अति स्वल्प समय तक होती है इत्यादि मनुष्यत्व-देवत्वकी भावनाके प्रकर्ष और निकर्षसे तत्फल सालोक्य भी अनेक प्रकारका होता है। समान लोकमें सब समान ही नहीं होते, जैसे मनुष्यलोकमें सम्राट्, राजा, धनी, निर्धन इत्यादि सब प्रकारके मनुष्य रहते हैं वैसे ही तत्तल्लोकमें विविधसुखविशिष्ट जीव रहते हैं। साधन-तारतम्यसे ही फल-तारतम्य होता है, यह निर्विवाद है।

शङ्का—मनुष्यदेही जबतक उपासक है तबतक 'मैं हिरण्यगर्भ हूँ' और ऐसी

हिरण्यगर्भो यः पूर्वः सायुज्यं तत्प्रवेशनम् ।
सत्यलोकप्रवेशस्तु सालोक्यमिति कथ्यते ॥ ४१ ॥

सारूप्यसार्ष्टिसामीप्यभेदा अन्तर्भवन्ति हि ।
सालोक्य एव तत्रापि यथाध्यानं फलं मतम् ॥ ४२ ॥

भावनासे मैं हिरण्यगर्भ हो जाऊँगा, ऐसी भावना प्रामाणिक नहीं हो सकती, क्योंकि पूर्व भावनानुसार अपनेको मनुष्य समझ कर उसे 'मैं मनुष्य हूँ' यही भावना प्रामाणिक जँचेगी ।

समाधान—विद्वान् पुरुष प्रामाणिक व्यवहारमें सन्देह नहीं करता, अतएव तत्फल-प्राप्तिमें भी सन्देह नहीं कर सकता और जीवितदशामें भावनाके प्रकर्षसे जब अपनेको हिरण्यगर्भस्वरूप प्रत्यक्षसे अनुभव करता है तब तो सन्देहका अवसर ही नहीं रहता। अप्राप्तकी प्राप्तिमें सन्देह हो सकता है। मनुष्यको हिरण्यगर्भकी प्राप्ति कहें, तो सन्देहका संभव हो सकता है; पर मनुष्यको मनुष्य-प्राप्तिमें सन्देह नहीं होता, कारण कि वह तो तत्स्वरूप है ही, एवं तादृश उपासनावश उपासक जब उपास्यस्वरूप हो जाता है तब उसके तदात्मा होनेमें सन्देहका अवकाश ही कहां है ? हाँ, जिसका प्राचीन कर्मवासनावश चित्त परिशुद्ध नहीं है, उसको कभी कभी सन्देह हो सकता है। फिर भी निर्दुष्ट अपौरुषेय वेदवाक्यसे बोधित अर्थमें विश्वासपूर्वक प्रवृत्त होता है और शनैः शनैः अवान्तर फलदर्शनसे दृढ़ विश्वास करता है ॥ ४० ॥

'हिरण्यगर्भो' इत्यादि। जो पूर्व हिरण्यगर्भ था, उसकी स्वरूपप्राप्ति सायुज्य है और सत्यलोक—हिरण्यगर्भलोक—प्राप्ति सालोक्य कहलाती है ॥ ४१ ॥

'सारूप्य०' इत्यादि । सायुज्य और सालोक्यमें ही शास्त्रान्तरप्रसिद्ध सारूप्य, सार्ष्टि और समीप्य भेद अन्तर्भूत हैं, इसलिए विभागमें न्यूनता नहीं है। वस्तुतः दो ही भेद हैं—सायुज्य और सालोक्य। सायुज्यको ही सारूप्य भी कहते हैं । बाकी भेद सालोक्यमें अन्तर्भूत होते हैं । सालोक्य साधनतारतम्यसे अनेक प्रकारका होता है, यह स्पष्ट कह चुके हैं। जिसका जैसा ध्यान है उसको वैसा फल मिलता है। कोई सायुज्य और सारूप्यमें भेद मानते हैं। सायुज्यमें समानशक्तिक ज्ञान होनेसे वास्तविक अभेद रहता है अर्थात् एक ही स्वरूप अवशिष्ट

हिरण्यगर्भो भूयासं भाविसृष्टौ जगत्सृजन् ।
इति सङ्कल्पयुक्तश्चेत्तथैव भवति ध्रुवम् ॥ ४३ ॥
इत्थमुक्तं मुख्यफलं गुणानां फलमुच्यते ।
न दूर्गुणफलं पापदूरत्वं तस्य मुख्यतः ॥ ४४ ॥

रहता है और सारूप्यमें समानरूपता तो हो जाती है, किन्तु जगद्व्यापारमें स्वतन्त्रता नहीं रहती है। अन्यथा कदाचिद् भिन्नाभिप्राय होनेसे जगद् अव्यवस्थित हो जायगा। यदि स्वस्वसङ्कल्पानुसार कार्य न कर सके, तो एक में अनीश्वरत्वापत्ति होगी। समानशक्तिक ज्ञानवाले दो ईश्वरोंको कोई भी शास्त्रकार नहीं मानते और न मानने लायक ही है, इसलिए सारूप्यका भी सालोक्यमें ही अन्तर्भाव मानना समुचित है ॥४२॥

शङ्का—अच्छा तो इस मतके अनुसार सायुज्य मुक्ति कौन है ?

समाधान—'हिरण्यगर्भो' इत्यादिसे। अगली सृष्टिमें जगत्‌की सृष्टि करता हुआ 'मैं हिरण्यगर्भ होऊँ' इस भावनासे—सङ्कल्पसे—युक्त होकर जो प्राणोपासक निरन्तर प्राणकी उपासना करता है वह भावी सृष्टि में अवश्य हिरण्यगर्भ होता है और जगत् की वैसे ही रचना करता है। इसीको सायुज्य मुक्ति कहते हैं। इस प्रकारकी मुक्ति कल्पान्तरमें ही होती है, क्योंकि एक कल्पमें एक ही हिरण्यगर्भ होते हैं। इनकी आयु अपने वर्षके अनुसार एक सौ वर्षकी होती है। इनका कार्यकाल समाप्त होनेपर प्रलय हो जाता है अर्थात् जगत्‌का अवसान हो जाता है। अवसान भी ब्रह्मवर्षके अनुसार एक सौ वर्षका ही होता है। अवशिष्ट प्राणियोंके कर्मोंके अनुसार जब पुनः सृष्टि प्रारम्भ होती है, तो वही हिरण्यगर्भ होता है जो अतीत कल्पमें उक्त सङ्कल्पसे युक्त होकर प्राणकी उपासना कर चुका है, वही सायुज्य मुक्ति फलका भागी कहलाता है ॥४३॥

'इत्थमुक्तम्' इत्यादि। उक्त प्रकारसे मुख्य प्राणकी उपासनाका फल कह चुके। अब गुणोंकी उपासनाका फल कहा जाता है—दूनामगुणकी उपासनाका फल पापनिवृत्ति है, इस भ्रमके वारणके लिए कहते हैं कि पापकी निवृत्ति उक्त गुणका फल नहीं है, कारण कि पापकी निवृत्ति हिरण्यगर्भात्मप्रत्यक्षमें कारण है, क्योंकि उपासकमें हिरण्यगर्भका प्रत्यक्ष होनेमें पाप प्रतिबन्धक है। प्रतिबन्धकाभाव कार्यमें कारण माना जाता है, इसलिए उक्त गुणविशिष्ट प्राणकी उपासना

वागादिपोषकत्वं यत्प्राणस्य तदुपासनात् ।
ज्ञातीनां पोषको भूत्वा श्रैष्ठ्यादिगुणवान्भवेत् ॥ ४५ ॥
अस्य वैरी स्वपोष्याणां पोषणाय न शक्नुयात् ।
अस्य शिष्यश्च भक्तश्च शक्नुतां ज्ञातिपोषणे ॥ ४६ ॥

जो मुख्य है उसीका फल है। यद्यपि देवभावसाक्षात्कार ही मुख्य उपासनाका फल कहा गया है, पापनिवृत्ति नहीं, तथापि पापनिवृत्तिके बिना उक्त साक्षात्कार नहीं होता, इसलिए वह भी उस उपासनाका अवान्तर फल है, यह पहले स्पष्ट कर चुके हैं। 'दध्ना जुहुयादिन्द्रियकामस्य' के समान केवल गुणमात्रका यह फल नहीं है, किन्तु विशिष्ट उपासनाका ही यह फल है ॥ ४४ ॥

'वागादि' इत्यादि । वागादि इन्द्रियपोषकत्व जो प्राणनिष्ठ गुण-विशेष है, उसकी उपासनाका फल यह है कि जो उपासक पोषकत्वगुण-विशिष्ट प्राणकी उपासना करता है, वह उपासक अपने ज्ञातियोंका पोषक होकर श्रेष्ठत्वादि गुणवान् भी होता है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार वागादि इन्द्रियाँ स्वनिर्वाहके लिए प्राणको घेर कर बैठ गईं कि हमारी स्थिति आपके अधीन है और प्राणने कहा कि मैं आप लोगोंका पूर्ण पालन करूँगा इसके लिए आप लोग चिन्ता न करें और उक्त रीतिसे प्राण सकल इन्द्रियोंका पालन करता है उसी प्रकार प्राणोपासकके समीप उसके बन्धुवर्ग उक्त संकल्प कर बैठ जाँय, तो उपासक स्वज्ञातिमात्रका प्राणवत् पोषण कर सकता है और इन्द्रियोंने जैसे 'त्वं नः श्रेष्ठः' अर्थात् आप हम सबमें श्रेष्ठ हैं, ऐसा माना है वैसे ही ज्ञातिके लोग यह कहेंगे कि भगवन् ! आप हम लोगोंमें श्रेष्ठ हैं।

शङ्का—प्राण तो जिस अन्नादिका भक्षण करता है उसीसे यथायोग्य सब इन्द्रियोंका निर्वाह होता है उन्हें अतिरिक्त अन्नकी अपेक्षा नहीं रहती, यह सबपर स्पष्ट है, किन्तु प्राणवेत्ताके भक्षणसे तो ज्ञातियोंका पोषण नहीं हो सकता, उनके पोषणके लिए तो अतिरिक्त अन्नादिकी आवश्यकता होगी, उसे प्राणवेत्ता कहांसे लायेगा।

समाधान—प्राणवेत्तामें जो प्राणविद्या है उसीके प्रभावसे इच्छानुसार अन्नादिलाभ उक्त विद्वान्को होता है। उसीसे सबका पालन करता है, यह इतिहास-पुराणादिका परिशीलन करनेवालोंसे छिपा नहीं है ॥ ४५ ॥

'अस्य वैरी' इत्यादि । जो प्राणवेत्ताका प्रभाव देखकर कुढ़ता है और

स्वसुवर्णप्रतिष्ठानध्यानात्स्वादिफलं भवेत् ।
एतैर्गुणफलैर्मुख्ये फले विश्वास उद्भवेत् ॥ ४७ ॥
मुख्यात्फलं चिरेण स्यादचिरेण गुणात्फलम् ।
अतो गुणफले दृष्टे पुंसः श्रद्धा विवर्द्धते ॥ ४८ ॥

चाहता है कि हम भी इसी प्रकार अपने ज्ञातिके लोगोंका पोषण करें वह पोषण करना तो दूर रहा, स्वयं नष्ट हो जाता है। तात्पर्य यह है कि प्राणकी स्पर्द्धा करनेसे जैसे असुर नष्ट हो गये वैसे ही प्राणवेत्ताकी स्पर्द्धा करनेसे उसके शत्रु स्वयं नष्ट हो जाते हैं और ज्ञातियोंका पोषण भी नहीं कर सकते। महान्का विद्वेष विपरीत फलप्रद होता है, यह भी स्पष्ट ही है, उसके लिए उदाहरणकी अपेक्षा नहीं है। उसके विद्वेषका फल कहकर उसकी भक्तिका फल कहते हैं—'अस्य' इत्यादिसे। प्राणवेत्ताका शिष्य अथवा भक्त सेवक अपनी अपनी ज्ञातियोंका पोषण कर सकता है। पोषण गुणका अभिधान उपलक्षण है, उक्त गुणान्तरका भी फल ऐसा ही समझना चाहिए। पुरोगन्ता अन्नाद अधिपतिके शिष्य और भक्त स्वज्ञातियोंमें पुरोगन्ता अन्नाद और अधिपति हो सकते हैं। प्राणवेत्ताका वैरी असुरोंके समान स्वयं नष्ट हो जाता है, स्वज्ञातियोमें उक्त गुणसे विशिष्ट होना तो दूर रहा ॥ ४६ ॥

'स्वसुवर्ण०' इत्यादि। स्वधन, सुवर्ण और प्रतिष्ठाके ध्यानसे धन, सुवर्ण और प्रतिष्ठा होती है। इन सब गुणोंके निर्देश करनेका तात्पर्य कहते हैं कि गुणोंका फल देखनेसे प्रधान कर्मके फलमें भी विश्वास होता है अन्यथा फलप्राप्तिमें सन्देह होनेपर तदुपायमें साभिनिवेश प्रवृत्ति न होगी। फलप्राप्तिमें दृढ विश्वास होनेपर ही फलार्थीकी उसके उपायमें दृढ प्रवृत्ति होती है, इसलिए गुणके फलका अभिधान आवश्यक और सप्रयोजन है ॥ ४७ ॥

'मुख्यात्फलं' इत्यादि। मुख्य कर्मसे फल देरमें होता है और गौणसे स्वल्प कालमें उसका फल होता है। स्वल्पकालिक गुणफलको देखकर मुख्यफलमें भी पुरुषकी श्रद्धा बढ़ती है। 'अश्रद्धया हुतं दत्तम्' इत्यादि धर्मस्मृतियोंमें यह कहा गया है कि शास्त्रविहित कर्मोंका श्रद्धापूर्वक अनुष्ठान करनेसे ही शास्त्रोक्त फल होता है, श्रद्धावैगुण्यसे कर्म विगुण हो जाता है। विगुण कर्मका शास्त्रोक्त फल नहीं होता, इसलिए अन्य अङ्गोंके समान श्रद्धा भी कर्माङ्ग है। श्रद्धा आन्तरिक धर्म है, वह

गुणमुख्यफले उक्ते फलभागथ चिन्त्यते ।
कर्म्येव फलभागत्र कर्मकाले विधानतः ॥ ४९ ॥

फलप्रत्यक्षके बिना नहीं होती । मुख्य फल अनेक वर्षोंके बाद हो सकता है, इसलिए मध्यमें फलादर्शनप्रयुक्त अश्रद्धा हो सकती है, इसके दूर करनेका उपाय शास्त्रकारोंने यह बतलाया है कि गुणफलोंपर अनुष्ठाताका ध्यान होना चाहिए । जिस गुणका जो फल शास्त्रमें लिखा है तादृश गुणकी उपासनाका फल देख कर साधक यह समझ सकता है कि शास्त्रीय इस गुण उपासनाका यह फल कहा गया है, सो हो रहा है, इसलिए वैसे ही शास्त्रविहित मुख्य कर्मका भी फल अवश्य होगा ॥४८॥

'गुणमुख्य०' इत्यादि । गुण और मुख्य इन दोनोंके फलनिरूपणके अनन्तर फलभागी कौन होता है ? इसका विचार करते हैं अर्थात् उक्त फल यजमानको होता है अथवा ऋत्विक्को ? 'शास्त्रदेशितं फलं कर्तरि' इस वचनके अनुसार कर्तृगामी फल होता है, यह पूर्वमीमांसामें निश्चित हो चुका है, फिर इसमें सन्देह ही क्यों ? सन्देहका बीज यह है कि ज्योतिष्टोमयागानुष्ठानानुसारि-प्रकरणस्थ उद्गीथको लेकर प्राणदर्शनका विधान किया गया है, जपकर्म-समुच्चित ज्ञानसे प्राणभावापत्ति कही गई है । यागका फल यजमानगामी होता है, इसमें सन्देह नहीं । यागमें अनेक कर्म होते हैं, जिनको एक समयमें अथवा भिन्न समयमें भी एक पुरुष नहीं कर सकता, क्योंकि अपेक्षित मन्त्र और उनके ज्ञानका एक पुरुषमें असंभव ही है । संभव होनेपर भी होता, प्रस्तोता, उद्गाता, प्रतिहर्ता इत्यादि विभिन्न पुरुषोंका विधान है । जिसका जो कर्म कर्तव्यत्वेन विहित है वही उस कर्मका अनुष्ठान कर सकता है, अन्य नहीं, अतः औद्गात्र, आध्वर्यव इत्यादि कर्मोंकी परिभाषा है । यजमान दक्षिणा द्वारा ऋत्विगादिका परिक्रयण करता है, इसलिए ऋत्विगादि कर्मका फल यजमानगामी होता है । यह वहांका सिद्धान्त है, यहांपर इन्द्रियोंने तीन स्तोत्रोंमें यजमानके फलका गान कर शेष स्तोत्रोंमें स्वार्थका भी गान किया है और यहां तो उक्त सन्देहका वस्तुतः अवसर ही नहीं है । 'यानीतराणि' इत्यादि श्रुतिसे नौ स्तोत्रोंमें स्वार्थका भी आगान स्पष्ट ही लिखा है, अतः यजमानके समान उद्गाता भी फलभागी हो सकता है, यही निष्कर्ष करेंगे, परन्तु विचारार्थ प्रथम पूर्वपक्ष कहते हैं कि

प्रस्तोता प्रस्तुयात्साम यस्मिन्काले तदा जपः ।
कार्योऽभ्यारोह उद्गात्रा स च प्राणविदीरितः ॥ ५० ॥
एष एवंविदुद्गाता यं कामं कामयेत तम् ।
स्वार्थं वा यजमानार्थं सम्पादयति सर्वथा ॥ ५१ ॥
इति श्रुतेरन्यतरो यजमानर्त्विजोः फलम् ।
परकर्मप्रवेशेऽपि वचनादृत्विजः फलम् ॥ ५२ ॥

कर्मीको ही फलभागी होना चाहिए, क्योंकि कर्मकालमें ही उक्त मन्त्रके जपका विधान है ॥४९॥

'प्रस्तोता' इत्यादि। जिस कालमें प्रस्तोता सामका प्रस्ताव आरम्भ करे, उस कालमें उद्गाता अभ्यारोहका जप करे, किन्तु उद्गाता प्राणविद् हो। तात्पर्य यह है कि 'अथातः पवमानानामेवाभ्यारोहः' इत्यादि भाष्यसे अभ्यारोह जपका समय कहते हैं। यद्यपि उद्गीथ लिङ्गसे सामगानके समय उक्त मन्त्रका जप प्राप्त होता है तथापि कालका संकोच करनेके लिए कहते हैं—पवमानस्तोत्रगानके समयमें ही जप करना चाहिए, इतर समयमें नहीं। किन्तु प्रस्तावके समयमें ही उक्त जप विवक्षित है, इस जपका नाम है—अभ्यारोह, अभ्यारोहति अध्यात्मपरिच्छेदं त्यक्त्वा देवभावमनेन इति अभ्यारोहः— देवभावप्रापक जप ॥५०॥

'एष एवं०' इत्यादि। प्राणवेत्ता उद्गाता जिस जिस कामकी इच्छा करे उस उस कामका स्वार्थ या यजमानके लिए गान करे। पवमानमें यजमानका जो अभीष्ट फल है उसके गानके अनन्तर अपने फलके लिए शेष मन्त्रोंमें उद्गान करे।

शङ्का—यजमानकार्यसिद्धिके लिए प्रवृत्त उद्गाता स्वकार्यका कैसे संपादन करेगा?

समाधान—क्यों नहीं करेगा? 'आत्मने वा यजमानाय वा' यह श्रुति स्वयं कह रही है कि अपने कामका भी गान करे, क्योंकि उद्गाता प्राणवेत्ता है। प्राणने भी तो ऐसा ही उद्गान किया था। प्राणवेत्ता उद्गाता स्वविद्यासामर्थ्यसे यजमानके फलका और अपने फलका सम्पादन कर सकता है। दोनों फलसिद्धियोंमें समर्थ है, इसलिए उभयफलसिद्धिके लिए गान समुचित है ॥ ५१ ॥

'इति श्रुते०' इत्यादि। उक्त श्रुतिसे दोनोंकी फलश्रुति है, यजमानका फल तथा

तस्मात्स्याद्देवभावाप्तिर्ज्ञानकर्मसमुच्चयात् ।
कर्महीने तु विदुषि स्यान्न वेत्यत्र शङ्क्यते ॥ ५३ ॥
तदेतत्प्राणविज्ञानं कर्महीनमपि ध्रुवम् ।
स्वफलप्रदमेवेति श्रुत्या शङ्का निवार्यते ॥ ५४ ॥

ऋत्विक्का फल श्रुतिसे श्रुत है, इसलिए यजमानकामसंपादन करनेके लिए प्रवृत्त उद्गाता स्वफलका भी साधन कर सकता है। उक्त श्रुतिवचनसे ऋत्विक्को भी फल होता है। जहां ऋत्विक्की स्वतन्त्र फलश्रुति नहीं है, वहां केवल यजमानगामी फल माना जाता है। प्रमाणाभावसे स्वतन्त्र ऋत्विगादिगत फल नहीं होता, जैसे ज्योतिष्टोमादियागका फल केवल यजमानमात्रगामी माना जाता है॥ ५२ ॥

'तस्माद्' इत्यादि। प्राणविज्ञान और उक्त मन्त्रजप इन दोनोंके समुच्चयसे देवभावरूप फलकी प्राप्ति होती है। इससे यह सिद्ध होता है कि ज्ञान और तत्सहकारी कर्मसे कर्मीको देवभावप्राप्ति होती है। इसमें तो सन्देह नहीं है, सन्देह इसमें है कि कर्मशून्य केवल विद्वान्को यह फल होता है या नहीं? क्योंकि सहकारीके बिना केवल कारणमात्रसे कार्य लोकमें दृष्टचर नहीं है, अन्यथा सहकारित्वका ही अभाव हो जायगा ॥५३॥

प्रकृत शङ्काका मूल है—समुच्चयहेतुकत्व, इसका उत्तर देते हैं—'तदेतत्प्राण०' इत्यादिसे ।

उक्त प्राणविज्ञान कर्मरहित भी स्वफलप्रद अवश्य होता है, क्योंकि 'तद्धैतल्लोकजिदेव' इत्यादि श्रुतिसे केवल विद्वान्को भी फल होता है, यह स्पष्ट प्रतीत होता है, फिर इसमें शङ्का ही क्या है? सहकार्य्यन्तरके विषयमें साधारण नियम है, लेकिन यहां संशय उचित नहीं, विद्याबलको न समझकर शङ्का की गई है, क्योंकि अन्यत्र धरणीसलिलसंयोगके बिना केवल कुसूलस्थ बीजसे अङ्कुर नहीं होता, इसीके निराकरणके लिए 'तद्धैतत्' श्रुति है। श्रुतिप्रमित अर्थमें शङ्काका अवकाश नहीं है अथवा वर्तमान जन्ममें कर्मोपासनासे हिरण्यगर्भात्मताका साक्षात्कार होता है इसमें सन्देह नहीं, किन्तु सत्यलोकप्राप्ति ज्ञानकर्मसमुच्चयसे कही गई है। इसलिए केवल विद्वान्को उक्त लोकप्राप्ति होती है या नहीं, यह शङ्का होती है, इसके निराकरणके लिये 'तद्धैतल्लोकजिदेव' इत्यादि श्रुति है। इससे केवल ज्ञानीको भी उक्त लोककी प्राप्ति होती है, यह निर्णय किया गया है। अर्थात् समुच्चयसे सत्यलोकप्राप्ति

इहैवाऽऽसुरभावस्य प्राणोऽस्मीत्यभिमानतः ।
प्रध्वस्तत्वात्कुतः शङ्का भवेद्धेतुविवर्जनात् ॥ ५५ ॥

होती है इसमें प्रमाण तो आगम ही है, फिर केवल ज्ञानसे भी उक्त लोककी प्राप्ति होती है इसमें उक्त आगम ही प्रमाण है, इसलिए शंका अयुक्त है। उक्त श्रुतिका अर्थ यह है—यह प्राणविज्ञान यथोक्त (कर्मशून्य) भी लोकजिदेव अर्थात् सत्यलोकप्राप्तिफलक है । 'न हैवा लोकताया आशास्ति य एवमेतत्साम वेद' जो उक्तरूपसे साम प्राणको जानता है उसको अलोकताकी आशा नहीं करनी चाहिए अर्थात् ज्ञानमात्रसे सत्यलोकप्राप्ति होती है ॥ ५४ ॥

'इहैवासुर०' इत्यादि । इसी शरीरमें 'मैं प्राण हूँ' इस भावनासे आसुरभावके प्रध्वंस होनेसे शङ्का कैसे ? शङ्काका बीज आसुरभाव ही है । उक्त कारणसे उसका नाश होनेपर (बीजाभावसे अङ्कुरके समान शङ्काबीजके अभावसे) शङ्काका भी असंभव ही है । तात्पर्य यह है कि उपासक जबतक अपनेको शरीरसे परिच्छिन्न मानता है तबतक उससे यह कहा जाय कि आप अपरिच्छिन्न हिरण्यगर्भ हैं या इस उपासनासे अपरिच्छिन्न हो जायँगे, तो उसको समय समय पर शङ्का हो सकती है कि परिच्छिन्न अपरिच्छिन्न कैसे होगा ? परिच्छिन्नाभिमानको ही आसुरभाव कहते हैं, क्योंकि स्वाभाविक ज्ञानकर्मसे ही यह होता है । 'मैं अपरिच्छिन्न प्राणस्वरूप हूँ' इस निरन्तर भावनासे जब अपनेको वस्तुतः अपरिच्छिन्नस्वरूपका साक्षात्कार हो जाता है तब परिच्छिन्नस्वरूप उक्त आसुरभाव नष्ट हो जाता है । तो मूलाभावसे शङ्का नहीं होती, शङ्का मूल रहनेसे होती है अन्यथा नहीं । एक ही धर्मीमें परिच्छिन्नत्व और अपरिच्छिन्नत्व ये दोनों परस्पर विरुद्ध धर्म नहीं रह सकते । स्थाणु है या पुरुष ? यह संशय तबतक रहता है जबतक अन्यतर कोटिका निर्णय नहीं हो जाता । पुरुष है यह निर्णय होनेपर शङ्काका बीज नष्ट हो जाता है, इसलिए पुनः शङ्का नहीं होती ; एवं अपरिच्छिन्नत्वका साक्षात्कार होनेसे परिच्छिन्नत्व भ्रमकी निवृत्ति हो जाती है । उक्त भ्रम ही शङ्काका बीज है, इसलिए शङ्काके अभावका कारण कहते हैं—'हेतुविवर्जनात्' । शङ्काके हेतुके अभावसे शङ्का नहीं हो सकती, केवल ज्ञान फलप्रद है या नहीं ? इस शङ्काकी निवृत्ति केवल श्रुतिसे ही होती है, यह बात नहीं, न्यायसे भी यह अर्थ सिद्ध होता है कि केवल ज्ञानसे भी उक्त फलकी

मनुष्योऽस्मीति धीर्यस्य भवेदासुरपाप्मतः।
तन्मूलात्तस्य शङ्का स्यात्सत्यप्यस्मिन्समुच्चये ॥ ५६ ॥

प्राप्ति होती है इसमें सन्देह नहीं, कारण न्यायसे विचारिए, न्याय क्या है? 'कारणाभावे कार्याभावः'। इस न्यायसे 'शङ्काकारणाभावे शङ्काभावः' यह अनायास सिद्ध होता है ॥ ५५ ॥

शङ्काका मूल कहते हैं—

'मनुष्योऽस्मी०' इत्यादि। उक्त विषयाभिष्वजलक्षण पापसे 'अहं मनुष्योऽस्मि' (मैं मनुष्य हूँ) यह बुद्धि जिस मनुष्यकी है उस मनुष्यको उक्त पापमूलक शङ्का समुच्चयपक्षमें भी हो सकती है, फिर केवल ज्ञानपक्षमें ही यह आक्षेप क्यों? उक्त मूलका नाश होनेपर समुच्चयपक्षके समान केवल ज्ञानपक्षमें भी शङ्का नहीं हो सकती। अच्छा, यह विचार कीजिए कि समुच्चयपक्षमें देवभाव फल यजमानको होता है या उद्गाताको? सुवर्णादिके ज्ञानसे उद्गातामें फल माना गया है। अयास्यादि गुणक प्राणविज्ञानसे यजमानमें फल कहा गया है। 'आत्मने यजमानाय वा' इस श्रुतिसे समुच्चित प्राणध्यानसे किसको फल होता है? यह विचारना आवश्यक है। यजमान को होता है या उद्गाताको अथवा दूसरे किसीको? उद्गाताको तो समुच्चयपक्षमें फल नहीं हो सकता, समुच्चय ज्ञान और कर्म एकात्मनिष्ठ ही है। यजमानार्थ कर्ममें प्रवृत्त उद्गाता स्वयं कर्मी नहीं है केवल ज्ञानी है, इसलिए उद्गातामें समुच्चय नहीं है।

शङ्का—उद्गाता तो यजमानका कर्म करनेके लिए व्यापृत रहता है, तो उसमें कर्माभाव कैसे कहते हो? उपासना उद्गातामें ही है, फिर समुच्चयमें शङ्का क्या?

समाधान—शंका यह है कि उद्गाताकी उपासनाका उसके कर्मके साथ समुच्चय कहते हो या यजमानकर्मके साथ? प्रथम पक्षमें तो आपने ही कह दिया है कि उद्गाता परकर्मप्रवृत्त है अर्थात् उद्गाताका कर्म स्वकर्म नहीं है, किन्तु यजमानकर्म है। जिसका फल जिसको हो प्रकृतमें उसीका वह कर्म कहलाता है और उस समयमें उद्गाताको उक्त ज्ञान भी नहीं रह सकता। उपासनासन्ततिसे अनुवर्तमान प्राणज्ञान होता है, इसीसे प्राणका साक्षात्कार होता है। यदि संतति मानें, तो वह अपने कर्तव्यका अवधारण ही नहीं कर सकेगा। इसके बिना

न च धीजन्ममात्रेण परमात्मप्रबोधवत् ।
सम्भाव्यो देवभावोऽस्य देवो भूत्वेति संश्रयात् ॥ ५७ ॥

कर्मानुष्ठानका ही असंभव होगा । दोनों ज्ञानोंका एक समय एकमें संभव नहीं है । ज्ञानाभ्यासके बिना भी शास्त्रप्रामाण्यसे उद्गानानुष्ठान द्वारा ही देवतासाक्षात्कार होगा, यह कल्पना ठीक नहीं है, क्योंकि कर्मानुष्ठानसे वस्तुसाक्षात्कार कहीं दृष्ट नहीं है । अदृष्टकल्पना निष्प्रामाणिक है । ज्ञानसन्ततिसे देवतासाक्षात्कारमें बाधक कह चुके हैं कि उद्गाता स्वकर्तव्य कर्मका अनुष्ठान ही कर सकेगा । अनुष्ठेय ज्ञानके बिना कर्म करनेमें प्रवृत्ति ही असंभव है, इसलिए कर्तव्यानुष्ठानके समय प्राणज्ञानसंतति नहीं हो सकती ॥ ५६ ॥

अभ्यासके बिना केवल ज्ञानमात्रसे ही ब्रह्मभावके सदृश देवभाव भी मानिये, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए कहते हैं—'न च धीजन्म०' इत्यादि ।

'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म', 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतियों द्वारा सकृद् ज्ञानमात्रसे ब्रह्मभाव होता है, यह पूर्वमें भी कह चुके हैं, सकृद् ज्ञानसे देवभाव प्राप्त होता है, ऐसा माननेमें कोई प्रमाण नहीं है, केवल प्रमाणाभाव ही नहीं, किन्तु इसके विपरीत प्रमाण मिलता है। वह यह है—'देवो भूत्वा देवानप्येति' 'भूत्वा' इस पदसे स्पष्ट ज्ञात होता है कि देवभाव केवल ज्ञानमात्रसे नहीं, किन्तु देवता होकर देवभाव प्राप्त करता है । देवकर्तृक भवन, जो पुरुषव्यापार है, उससे साध्य देवभाव है, जैसे 'भुक्त्वा तृप्यति' भोजन करके तृप्त होता है, ऐसा कहनेसे तृप्तिमें भोजन-जन्यत्व और भोजनोत्तरकालिकत्वकी प्रतीति होती है वैसे 'देवो भूत्वा देवानप्येति' इस वाक्यसे देवभवनजन्यत्व और देवभवनोत्तरकालिकत्वकी प्रतीति देवभावमें होती है, इसलिए सकृत् ज्ञानमात्रसे ब्रह्मभावके समान देवभाव प्राप्त होता है, यह कथन उपपत्तिशून्य है । इस तात्पर्यसे कहते हैं—सकृत् धीजन्ममात्रसे—सकृत्परमात्म-ज्ञानमात्रसे—मोक्षके सदृश देवभाव नहीं होता, कारण कि 'देवो भूत्वा' यह श्रुति है; इसका अर्थ कह चुके हैं । उद्गातामें ज्ञानकाल और ज्ञानाभावकालमें कर्मसमुच्चय नहीं हो सकता, यह तो हो चुका । अब यदि यजमानकर्मके साथ विद्वान् उद्गातामें समुच्चय मानकर फल कहें, तो वह भी नहीं बनता, कारण कि अन्यनिष्ठ कर्मका और अन्यनिष्ठ ज्ञानका समुच्चय नहीं हो सकता, दोनोंके एकात्मनिष्ठ होनेसे समुच्चय कहा जा सकता है, अन्यथा नहीं । प्रकृतमें कर्म यजमानमें और ज्ञान

इहैव देवो भूत्वाऽसौ भावनोपचयादथ ।
मृत्वा देवानवाप्नोतीत्याह न्यायेन वेदवाक् ॥ ५८ ॥
न्याय आसुरनाशाख्यः स च साक्षात्कृतेर्भवेत् ।
साक्षात्कृतिः स्यात्सन्तत्या सन्ततिश्च न कर्मिणः ॥ ५९ ॥

उद्गातामें इनका समुच्चय नहीं कहा जा सकता है, अतः उद्गाताको फल होता है, यह पक्ष ठीक नहीं है, एवं यजमानको फल होगा यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि कर्म यजमान में है और ज्ञान उद्गातामें है, फिर भी समुच्चय नहीं है। अतः समुच्चयवादीके मतसे उपासनाके फलका भागी कौन है ? यह निर्णय होना असंभव-सा देख पड़ता है ॥ ५७ ॥

अतएव वेद और न्याय द्वारा केवल विद्वान्‌को ही देवप्राप्तिरूप फल कहा गया है, यही कहते हैं—'इहैव देवो भूत्वा' इत्यादिसे।

अर्थ तो इसका पूर्वमें कर चुके हैं, पर ग्रन्थमें एक ही विषयके अनेक वार आनेसे विवश होकर पुनरुक्तदोषभागी होना पड़ता है। यह प्राणोपासक देव होकर, [देव होनेमें उक्त हेतुका निर्देश करते हैं—'भावनोपचयात्' से। इसका भी विशद अर्थ पहले कर चुके हैं।] मरकर देवभाव पाता है, इसमें न्याय भी पहले कह चुके हैं। 'यं यं भावं स्मरन्वापि त्यजत्यन्ते कलेवरम् । तं तमेवेति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥' केवल यह स्मृति ही इस अर्थमें प्रमाण नहीं है, किन्तु 'यथाक्रतुरस्मिन् लोके पुरुषो भवति तथेतः प्रेत्य' इत्यादि श्रुति भी इसी अर्थको प्रमाणित करती है। इससे प्राणोपासकको देवभावप्राप्ति होती है ॥ ५८ ॥

अथवा न्याय स्वयं कहते हैं—[उसका भी पहले निरूपण कर चुके हैं] 'न्याय आसुर०' इत्यादिसे।

प्राणसाक्षात्कारसे पूर्वोक्त रीतिसे आसुर भावकी—पिण्डपरिच्छेदाभिमानकी—निवृत्ति होती है। साक्षात्कार ज्ञानसन्ततिसे होता है, जिसको ध्यान कहते हैं। सन्तति—निरन्तर ज्ञानोत्पाद—कर्मीमें नहीं हो सकती, क्योंकि कर्मीको स्वकर्तव्यार्थका ज्ञान आवश्यक है। तद्विषयक अनुष्ठानमें तद्विषयक ज्ञान कारण है, इसलिए अनुष्ठेयविषयक ज्ञानके समय उक्त सन्तति हो ही नहीं सकती, अतः न्यायसे भी कर्मीको फलप्राप्ति नहीं हो सकती, किन्तु विद्वान्‌को ही होती है ॥ ५९ ॥

समुच्चयादेवभाव आगमादेव निश्चितः ।
अतोऽस्य शङ्क्यमानोऽपि न शङ्क्यः प्राणदर्शिनः ॥ ६० ॥

'समुच्चयादेवभावः' इत्यादि । समुच्चयसे देवभाव आगमरूप प्रमाणसे निश्चित है, पर समुच्चयकी शङ्कासे उक्त रीतिसे समुच्चयके न बननेपर समुच्चयसे उक्त फलकी प्राप्ति कैसे हो सकती है ? यदि यह शङ्का हो, तो भी प्राणदर्शीको तो अवश्य फल होगा, इसमें तो शङ्काका लेश भी नहीं है; क्योंकि देवभावमें दो साधन बतलाये गये हैं—एक ज्ञानकर्मसमुच्चय, दूसरा केवल ज्ञान । प्रथम पक्षमें समुच्चयानुपपत्तिसे फलमें शङ्काका संभव है, परन्तु द्वितीय पक्षमें तो शङ्का हो ही नहीं सकती ।

शङ्का—ज्ञानकर्म-समुच्चयसे देवभाव प्राप्त होता है, इसमें आगम प्रमाण आपने कहा, पर उक्त रीतिसे समुच्चय बनता ही नहीं है, ऐसी अवस्थामें अयुक्त अर्थमें आगमको प्रमाण कैसे कहते हो ?

समाधान—समुच्चयपर दृष्टि देनेसे प्रतीत होगा कि समुच्चयका सर्वथा असंभव नहीं है। सूक्ष्म दृष्टि दीजिये, 'एवंविदुद्गाता आत्मने वा यजमानाय वा यं कामं कामयते तमागायति' एवंविद्—उक्त रीतिसे अयास्यत्वादि गुणोंसे विशिष्ट—प्राणवेत्ता यजमानके लिए अथवा अपने लिए जो फल चाहता है, उसे पवमान स्तोत्रगानसे सिद्ध करता है । पवमानस्तोत्र यागमें ही गाया जाता है, स्वतन्त्र नहीं; इससे यह प्रतीत होता है कि केवल उक्त गान फलसाधक नहीं है, किन्तु कर्मसहकृत होकर ही उक्त फलका साधक है। एवंवित् इस विशेषणसे यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि इस प्रकारकी विद्यासे शून्य उद्गाता उक्त गानसे फलसाधनमें समर्थ नहीं है, इसलिए कर्मको उक्त फलकी सिद्धिके लिए विद्याकी अपेक्षा है । परस्परसापेक्ष ज्ञान और कर्म दोनों मिलकर उक्त फलके साधक हैं, दोनोंका मेल ही समुच्चय कहलाता है। अब विचारना यह है कि दोनोंका मेल हो सकता है या नहीं ? उक्त रीतिसे समुच्चयकी उपपत्ति नहीं हो सकती, यह तो स्पष्टरूपसे कह चुके हैं । अब समुच्चयकी उपपत्तिपर ध्यान दीजिये, [शास्त्रप्रमाणसे समुच्चयका उपपादन करते हैं—] यजमानकी कर्मसिद्धि उद्गानव्यापारके बिना नहीं हो सकती, इसलिए स्वकर्मसिद्धिके लिए यजमान प्राणवेत्ता उद्गाताका वरण करता है और केवल उद्गानव्यापारसे भी फलसिद्धि नहीं होती, इसलिए कर्मका भी विधान है।

वस्तुतः कर्मसंबन्धसे ही उद्गाता कहलाता है, केवल प्राणवेत्ता उद्गाता नहीं कहे जाते। कार्यविशेषके संपादनके लिए योग्य यजमान द्वारा वृत पुरुषविशेष उद्गाता कहलाता है, जो यज्ञमें ही होता है, स्वतन्त्र नहीं; इसलिए विद्या और कर्म इन दोनोंका समुच्चय फलका साधन है, यह तो शास्त्रसंमत है, पर विभिन्न दो पुरुषोंमें रहनेवाले ज्ञान और कर्मका समुच्चय हो कैसे ? यही विचारना है। विचार यह है कि यजमानके कर्मकी निष्पत्तिके लिए यदि उद्गाताकी अपेक्षा मानते हैं, तो वैसे ही उद्गाताके ज्ञानकी भी अपेक्षा मानिए। इसीलिए श्रुतिने उद्गातामें एवंवित् यह विशेषण दिया है। उद्गाताका कर्म यजमानके लिए फलप्रद होनेसे यजमानस्वामिक (यजमान उसका स्वामी) है, अतएव यजमानका ही कहा जाता है, उसी प्रकार यजमानके लिए फलप्रद होनेसे उद्गाताकी विद्या भी यजमानकी विद्या कहलाती है अर्थात् स्वजन्यफलवत्त्वसंबन्धसे उद्गाताका कर्म यजमानमें कहते हैं, एवं उक्त संबन्धसे उद्गाताकी विद्या भी यजमानमें है। इस रीतिसे यजमानमें ज्ञानकर्मका समुच्चय बनता है, इस समुच्चयसे यजमानको देवभाव होता है। इसी प्रकार उद्गातामें भी उक्त समुच्चय बनता है। जैसे उद्गाताके बिना ज्योतिष्टोमादि क्रिया नहीं हो सकती, वैसे ही उक्त क्रियाके बिना उद्गाताकी भी सिद्धि नहीं होती। यागमें वृत पुरुष ही उद्गाता कहलाता है। स्वजनकज्ञानाश्रयत्वसंबन्धसे क्रिया भी उद्गातामें है और आश्रयत्वसंबन्धसे ज्ञान भी उद्गातामें है ही। इस प्रकार उद्गातामें भी समुच्चय बनता है। अतएव उद्गाताको भी देवभावरूप फलकी प्राप्ति होती है। ऐसे सम्बन्धसे घटित समुच्चयमें प्रमाण समुच्चयसे फलप्राप्तिका बोधक आगम ही है। यद्यपि उद्गाता यजमान द्वारा क्रीत है तथापि समुच्चय दोनोंमें तुल्य ही है। इसलिए फलप्राप्ति भी समान ही होती है। भिन्न-भिन्न अधिकरणवाले ज्ञान और कर्मके समुच्चयकी शङ्का करना व्यर्थ है। जैसे यजमानस्वामिक कर्मको लेकर उद्गाताका अन्नाद्यागान फलसाधक माना जाता है, वैसे ही उद्गाताके ज्ञानको लेकर अर्थात् तत्समुच्चित यजमान कर्म भी फलसाधक होता है, इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है। अदृष्टफलक वाक्योंका उसके अनुसार ही अर्थ किया जाता है, इसलिए भिन्नाश्रयवृत्ति ज्ञानकर्मसमुच्चय यजमानगामी होनेसे यजमानको उक्त फल देता है और उद्गातृगामी होनेसे उद्गाताको भी फल देता है, इसमें कोई शङ्का नहीं है।

शङ्का—यदि समुच्चयसे देवभावप्राप्ति यजमान और उद्गाता दोनोंको

यस्तु कर्मजविक्षेपं सोढ्वा प्राणात्मभावदृक् ।
तस्याऽप्यशङ्कितोपास्तिबलादेव न कर्मणः ॥ ६१ ॥

होती है, तो 'तद्धैतत्' इत्यादि श्रुति केवल ज्ञानमात्रसे देवभावफल किसको कहती है ? यजमानको, उद्गाताको अथवा अन्य पुरुषको ? प्रथम पक्ष तो ठीक नहीं है, कारण कि उक्त दोनोंमें समुच्चयसे ही फलसिद्धि हो जाती है, फिर उसके लिए उपायान्तरकी क्या आवश्यकता है ? द्वितीय पक्षमें पुरुषान्तर अप्रस्तुत है, इसलिए उसके लिए फलका कथन असङ्गत है ॥ ६० ॥

समाधान—'यस्तु कर्मजविक्षेपम्' इत्यादिसे । कर्मशून्य त्रैवर्णिकमात्रको केवल ज्ञानमात्रसे देवभाव प्राप्त होता है, यह बोधन करनेके लिए 'तद्धैतत्' इत्यादि वाक्य है । इससे केवल ज्ञानीको उक्त फलप्राप्तिमें सन्देह ही नहीं है ।

शङ्का—यदि उक्त शास्त्रप्रामाण्यसे त्रैवर्णिकमात्रको देवभावप्राप्ति होती है, तो कर्मसमुच्चयका क्या प्रयोजन ?

समाधान—जो कर्मी हैं, उनके लिए समुच्चय सप्रयोजन है । यजमान भी ज्ञानी हो यह कठिन है, किन्तु उसके यागमें प्रवृत्त होनेपर यदि प्राणविद् उद्गाता मिल जाय, तो उसको भी उक्त फल होता है, इसलिए समुच्चयका विधान समुचित है । श्लोकका अर्थ करनेसे पहले यह आशङ्का करनी चाहिए कि समुच्चयपक्षमें कर्मसमयमें कर्मविक्षेप अर्थात् अनुष्ठेय पदार्थज्ञानके अन्तरायसे निरन्तर प्राणविज्ञानोत्पादरूप ध्यानके न होनेसे उपासनासे फलप्राप्ति नहीं होती अथवा कर्मज विक्षेप होनेपर भी कर्मरूप सहकारीके प्रभावसे शास्त्रप्रामाण्यसे फलप्राप्ति होती है, यही शङ्का है । इसका उत्तर दे चुके हैं कि होती है, पर केवल ज्ञानसन्तानसे फलप्राप्ति होती है, इसमें तो शङ्काका लेश भी नहीं है । श्लोकका वाच्य अर्थ यह है कि जो पुरुष कर्मज विक्षेपको सहकर अर्थात् कर्मका त्याग कर प्राणात्मभावदृक् (निरन्तर प्राणात्मस्वरूपका ध्यान करता) है, उसको उपासनाके बलसे असन्दिग्ध देवभावकी प्राप्ति होती है । सारांश यह है कि यजमानने दक्षिणा द्वारा प्राणवित्को अपनाया है, अर्थात् उद्गाता यजमानस्वामिक हुआ है, अतएव उद्गातृकर्तृक उद्गान स्वामी यजमानको उक्त फल देता है, तो स्वय-

कर्मकाले चिन्तयतो देवावाप्तिः समुच्चयात् ।
निरन्तरं चिन्तयत इहैव प्राणरूपता ॥ ६२ ॥
उपासकप्रयोज्यत्वादभ्यारोहजपो न तु ।
सूत्रितः कल्पसूत्रेषु विद्याप्रकरणोक्तितः ॥ ६३ ॥

मुद्गाताको तो कैमुतिकन्यायसे फलप्राप्ति सिद्ध ही है। जलका शैत्य गुण स्वाश्रय जलसे संसृष्टको यदि शीत कर देता है; तो उसके साक्षात् स्वाश्रय जलको शीत करनेमें क्या आश्चर्य है, एवं उद्गाताका प्राणविज्ञान उद्गाताके स्वामी यजमानको यदि देवभाव प्राप्त कराता है, तो उद्गाताको देवभावप्राप्ति कराये इसमें क्या कहना है ? उद्गाताको अवश्य ही फल होता है, उसे सहकारी कर्मकी आवश्यकता नहीं है ॥ ६१ ॥

दोनों उपायोंकी व्यवस्था कहते हैं—'कर्मकाले' इत्यादिसे ।

कर्मकालमें प्राणके ध्यानसे कर्मज्ञानसमुच्चय मरणानन्तर देवभावप्रापक होता है, उससे पूर्व नहीं । और निरन्तर प्राणकी उपासनासे वर्तमान जन्ममें ही उपासक प्राणस्वरूप हो जाता है । समुच्चयकी अपेक्षा प्राणकी उपासना उत्कृष्ट है । कर्म स्वयं उक्त फल नहीं दे सकता, किन्तु ज्ञानसे सहकृत होकर ही उक्त फल देता है और ज्ञान कर्मानपेक्ष और वर्तमान जन्ममें ही फलप्रद होता है ॥ ६२ ॥

'उपासक०' इत्यादि ।

शङ्का—अभ्यारोह-मंत्रजप कर्म नहीं है, क्योंकि कर्मसूत्रकार आपस्तम्बादि महर्षियोंने उक्त मन्त्र-जपका सूत्र नहीं बनाया है। वे ही कर्म कहे जाते हैं, जिनके सूत्र उक्त महर्षियोंने रचे हैं ।

समाधान—उक्त महर्षियोंने इसका सूत्र नहीं बनाया, इस कारण यह कर्म नहीं है, यह नहीं कहा जा सकता, किन्तु यह विद्याप्रकरणमें पढ़ा गया है, कर्म-काण्डमें नहीं; विद्वान् ही इस कर्मका अनुष्ठान कर सकते हैं, सर्वसाधारण नहीं; कर्मकाण्डमें विहित कर्मोंके ही सूत्रकारोंने सूत्र बनाये हैं, यह नित्यकर्म भी नहीं है, क्योंकि विद्वान् ही इस जपको कर सकते हैं; सन्ध्यावन्दनादिके समान त्रैवर्णिक-मात्र नहीं, इसलिए उक्त महर्षियोंने इसका सूत्र नहीं बनाया है। अर्थ—अभ्यारोह मन्त्रका जप केवल उपासक ही कर सकता है तथा विद्याप्रकरणमें पठित है, इसलिए कल्पसूत्रोंमें इसका सूत्र नहीं है, परन्तु है यह भी कर्म ही ॥६३॥

ज्ञानकर्मसमुच्चेतुर्जप आवश्यको मतः ।
प्राणात्मदर्शनेनैव नियम्येतोर्ध्वरेतसः ॥ ६४ ॥
ध्यानं फलं फली चेति त्रय इत्थं निरूपिताः ।
सुस्थितं विधितात्पर्यमर्थवादो निरूप्यते ॥ ६५ ॥
देवासुराख्यायिकया प्राणशुद्धिः परीक्ष्यते ।

श्रुतिः ॥ द्वया ह प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च ततः कानीयसा एव

'ज्ञानकर्मसमुच्चेतुः' इत्यादि । ज्ञानकर्मसमुच्चेता गृहस्थके लिए यह जप आवश्यक है । अनाश्रमी ऊर्ध्वरेताको प्राणकी उपासना ही करनी चाहिए, न कि उक्त मन्त्रका जप । ऊर्ध्वरेता वे कहे जाते हैं जो आजन्म ब्रह्मचर्यधारण करते हैं, चाहे वे धर्मजिज्ञासासे मरणपर्यन्त गुरुकुलमें रहें, या गुरुकुलमें न रहकर भी ब्रह्मचर्यका पालन करते रहें—जैसे भीष्मपितामह आदि । उनके लिए कर्मका विशेषरूपसे विधान नहीं है, यागादि कर्म भार्यासहितके लिए ही विहित हैं, विधुरादिके लिए नहीं । इसलिए वे कर्म कर ही नहीं सकते, फिर कर्मसमुच्चित जपमें उनका अधिकार कहाँ ? यदि उनको भी उक्त देवभावकी कामना हो, तो वे केवल प्राणकी उपासना करनेसे ही उक्त फलके भागी हो सकते हैं; इसलिए कहते हैं—'प्राणदर्शनेन' इत्यादि । अर्थात् उनके लिए प्राणदर्शन ही फलहेतु है, कर्मसमुच्चित दर्शन नहीं ॥ ६४ ॥

'ध्यानं फलं०' इत्यादि । अयास्यत्वादि और स्वादि अन्तरङ्ग-बहिरङ्ग गुणोंसे विशिष्ट प्राणका ध्यान, देवभावप्राप्ति फल तथा यजमान, उद्गाता और ऊर्ध्वरेता फली, इस प्रकार उक्त तीनोंका निरूपण हो चुका । और विधितात्पर्य भी निश्चित हो गया कि उक्त फलके लिए कर्मीके लिए ज्ञानसमुच्चित कर्मका विधान है और अनाश्रमीके लिए केवल ज्ञानमात्रका विधान है ॥ ६५ ॥

इसके अनन्तर अब अर्थवादवाक्योंके अर्थका निरूपण करते हैं—'देवासुरा०' इत्यादिसे ।

देवासुरकी आख्यायिकाका तात्पर्य देवासुरसङ्ग्राममें नहीं है, किन्तु इस आख्यायिकासे इन्द्रियाँ क्यों पापसे विद्ध हुईं और प्राण क्यों नहीं हुआ ? इसका उत्तर ठीक समझमें आ जाता है, इसीमें आख्यायिकाका तात्पर्य है, इसमें यह प्रमाण भी है ।

देवा ज्यायसा असुरास्त एषु लोकेष्वस्पर्द्धन्त ते ह देवा ऊचुः हन्तासुरा-न्यज्ञ उद्गीथेनात्ययामेति ॥ १ ॥

सात्त्विक्यो वृत्तयो देवास्तामस्योऽसुरसंज्ञकाः ॥ ६६ ॥
प्रजापतित्वप्राप्त्यर्थमुपासीनस्य वृत्तयः ।
वागादिजन्या द्विविधास्तत्राऽल्पा एव देवताः ॥ ६७ ॥

'द्वया ह' यहांसे 'अत्ययामेति' यहांतक श्रुति है। अर्थ स्पष्ट है और मूल श्लोककी व्याख्याके समय अति स्पष्ट हो जायगा, इस कारण स्वतन्त्र व्याख्यानकी आवश्यकता नहीं है ॥१॥

'सात्त्विक्यो वृत्तयो' इत्यादि। मनुष्योंकी चित्तवृत्तियाँ दो प्रकारकी होती हैं—एक सात्त्विक (सत्त्वगुणप्रचुर), [सत्त्वगुणका लक्षण है 'सत्त्वं लघु प्रकाशकम्' (इष्ट हलका तथा प्रकाशक) और इष्ट सुख—सदसत्का प्रकाश सात्त्विक चित्त-वृत्तिसे हुआ करता है, इसमें भी न्यूनाधिकभावसे अन्य गुणोंके सम्बन्धसे अनेक भेद होते हैं जो शास्त्रोंमें प्रसिद्ध हैं।] ये ही सात्त्विक वृत्तियाँ देवशब्दसे विवक्षित हैं और दूसरी तामस। तमोगुणप्रचुर वृत्तियां तामस कहलाती हैं, तमोगुणका स्वभाव है—गुरु (भारी) और आवरण। यही वृत्ति सन्मार्गका प्रायः आच्छादन किया करती है और असत्कर्मप्रवृत्तिमें सहायक होती है, इसीलिए आसुर कही जाती है। चित्तकी वृत्तियाँ वस्तुतः दो ही प्रकारकी नहीं होतीं, किन्तु एक प्रकार और है जिसको राजस कहते हैं, कारण कि सत्त्व, रज और तमके भेदसे अन्तःकरण त्रिगुणात्मक है। दो गुणोंका अपचय कर एक गुण उपचित होता है। वृत्तिकालमें जिस गुणका उपचय रहता है, वृत्ति तद्गुणात्मक कही जाती है, सत्त्वोपचयदशामें सात्त्विक, रजकी उपचयदशामें राजस और तमकी उपचयदशामें तामस। पर यहाँ दो ही का उपयोग है, इसलिए सात्त्विक और तामस दो ही वृत्तियाँ कही गई हैं, राजस नहीं कही गईं ॥ ६६ ॥

'प्रजापतित्वप्राप्त्यर्थं' इत्यादि। प्रजापतित्वरूप फलकी कामनासे प्राणो-पासनामें प्रवृत्त साधक की वागादि इन्द्रियजन्य वृत्तियां दो प्रकारकी होती हैं, उनमें सात्त्विक वृत्तियां स्वल्प होती हैं वे ही देवता कहलाती हैं, मनुष्य जब कि शुभ काम करनेका सङ्कल्प करता है, तो स्वाभा-विक तामस चित्तवृत्तियाँ उसमें बाधा डालनेके लिए विविध प्रकारके

दैवं वृत्तं यत्नसाध्यमासुरं सहजं ततः ।
देवाः कियन्त एव स्युरनन्ता असुरा नृणाम् ॥ ६८ ॥
ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तलोकेष्वेनमुपासकम् ।
यथायथं नयामेति तेऽस्पर्द्धन्त परस्परम् ॥ ६९ ॥
अधोलोकफलेष्वेव प्राकृतासङ्गकर्मसु ।
यत्नादासञ्जनीयोऽयं पितेत्यासुरनिश्चयः ॥ ७० ॥

क्लेश तथा द्रव्यव्यय दिखलाती हैं और फलसिद्धिमें संशय डालकर कर्मीको सदा शुभकर्मसे विरत किया करती हैं। देवता असुरोंका जैसे शाश्वतिक विरोध है, वैसे ही इन वृत्तियोंका भी स्वाभाविक विरोध है, इसीसे इन वृत्तियोंमें देव और असुर शब्दका गौण प्रयोग किया गया है ॥ ६७ ॥

'कानीयसा एव देवा ज्यायसा असुराः' इसमें हेतु कहते हैं—'दैवमित्यादि' से ॥

दैव चित्तवृत्ति यत्नसे साध्य है, सत्सङ्ग सदागमके परिशीलनसे वह प्राप्त होती है, इसीसे स्वल्प होती है और तामस वृत्तियाँ यत्नके विना स्वभावतः हुआ करती हैं, इसलिए वे अधिक होती हैं। और यह भी न्यूनाधिक भावमें हेतु है कि सात्त्विक वृत्तियाँ आरम्भमें दुःखद और परिणाममें सुखप्रद होती हैं, इसके ठीक विपरीत आसुर वृत्तियाँ आरम्भमें अतिसुखप्रद और परिणाममें अतिक्लेशप्रद होती हैं, अतः आरम्भकालिक सुखके आसङ्गसे प्रायः असंयत आत्मा इन्हींको चाहता है और इनकी उत्पादक सामग्री सदा सब जगह सुलभ है, इन कारणोंसे देवता गिनतीके योग्य हैं और मनुष्यकी आसुर वृत्तियां अनन्त हैं, जिनका परिच्छेद करना असम्भव है ॥ ६८ ॥

श्रुत्युक्त परस्पर स्पर्द्धामें कारण कहते हैं,—'ब्रह्मादि०' इत्यादिसे ।

देववृत्तियाँ चाहती हैं कि प्राणके उपासकको ब्रह्मस्वरूप अथवा ब्रह्मलोकमें पहुँचावें और असुरवृत्तियां चाहती है कि इस उपासकको क्रमशः नीचे गिराते-गिराते स्थावर योनि तक पहुँचावें, यही परस्पर स्पर्द्धामें मूल कारण है ॥ ६९ ॥

'अधोलोक०' इत्यादि। किस प्रकार पिता यजमानको स्थावरान्त अधोलोकमें पहुँचावें, यह विचार कर असुरोंने निश्चय किया कि दृष्टफलक प्राकृतासङ्ग कर्म ही इस गतिका मूल कारण है, स्वाभाविक विषय अभिलाषामें प्राणियोंकी आसक्ति प्रायः होती है, इन्हीं फलोंके लिए पुरुष सतत प्रयत्न करता है, विषयभोग-

प्राकृतासङ्गहानेन पिताऽयं देवसाधनैः ।
उत्कृष्टव्यो यथाशक्तीत्येवं देवचिकीर्षितम् ॥ ७१ ॥
यद्यप्यचेतनत्वेन न स्पर्द्धेन्द्रियवृत्तिषु ।
अथापि तासां साकल्याद्देवानां वाऽभिमानिनाम् ॥ ७२ ॥

फलक जितने कर्म हैं, उनसे उन्नति नहीं हो सकती, किन्तु क्रमशः अधोगति ही होती है; इसलिए प्रयत्नपूर्वक विषयोंमें आसक्त कर स्वाभाविक ज्ञानकर्म में ही इनके मनको लगाना चाहिए, इसीसे हम लोगोंका अभीष्ट सिद्ध होगा। पारलौकिक कर्ममें प्रवृत्ति रोकनेसे ही यह काम पूरा होगा, क्योंकि प्रवृत्ति-शील पुरुष प्रवृत्तिके बिना क्षणभर स्थिर नहीं रह सकता। यदि पारलौकिक कर्म न करेगा, तो अवश्य ही उक्त फलवाले कर्मोंका अनुष्ठान करेगा ही, यह असुरोंका विचार स्थिर हुआ ॥ ७० ॥

'प्राकृतासङ्गहानेन' इत्यादि। इस विषयमें देवताओंका निश्चय सुनिए, इन लोगोंने यह विचार किया कि पिताजीको स्वाभाविक प्राप्त ज्ञानकर्मोंसे छुड़ाकर देवभावप्रापक शास्त्रीय ज्ञानकर्मोंके अनुष्ठान आदि द्वारा देवभावप्राप्ति कराकर इनका उत्कर्ष (उन्नति) करें, यह देवताओंने अपना कर्तव्य निश्चित किया, इससे यह नहीं समझना चाहिए कि असुरोंका पिताजीपर द्वेष था, देव-ताओंके समान उनका भी पिताजीपर प्रेम था, अतएव दोनों पिताजीका उत्कर्ष चाहते थे, परन्तु उत्कर्षबुद्धिमें मतभेद रहा। देवता देवभावप्राप्तिको उत्कर्ष मानते हैं, असुर लोग स्थावरान्त गतिको ही उत्कर्ष मानते हैं, अथवा साधनमें ही मतभेद था। असुर लोग पिताजीको वर्तमान समयमें क्षणभर भी दुःखी नहीं देखना चाहते थे, किन्तु सतत विषयानन्दसे प्रमुदित देखना चाहते थे और देवता लोग चाहते थे कि साधनावस्थामें चाहे जितना भी क्लेश हो उनको सहकर सदा सुखमय देवभावकी प्राप्ति करनी चाहिए, इसी कारण दोनोंमें स्पर्द्धा हुई ॥ ७१ ॥

'यद्यप्यचेतनत्वेन' इत्यादि।

शङ्का—स्पर्द्धा तो चेतनका धर्म है अचेतन इन्द्रियोंमें कैसे हुई ?

समाधान—स्पर्द्धासे यहां वृत्तियोंका उद्भव और अभिभव विवक्षित है, जो अचेतन वृत्तियोंका धर्म है। दैवी वृत्तिका उद्भव होता है, तो आसुरी

यदोद्भवति शास्त्रोत्था दैवी वृत्तिरथाऽऽसुरम् ।
बलं नश्यत्यशेषेण स देवानां जयो भवेत् ॥ ७३ ॥
आसुरी तु यदा सेना कामक्रोधपुरःसरा ।
जृम्भतेऽथ जयं प्रापुरसुरा देवनाशतः ॥ ७४ ॥

वृत्तिका अभिभव होता है और आसुरी वृत्तिके उद्भवकालमें दैवी वृत्तिका अभिभव होता है, यही स्पर्द्धा है। दैवी वृत्तिका उद्भव दैवी स्पर्द्धा है और आसुरी वृत्तिका उद्भव आसुरी वृत्तिकी स्पर्द्धा है ।

फिर भी देवताओं और असुरोंके परस्पर पराजयके लिए प्रयत्न और उसमें विघ्न करना इत्यादि चेतनधर्मोंकी क्या गति है ?

इन्द्रियवृत्तियाँ देव और असुर नहीं कही गई हैं, किन्तु उनके अभिमानी देवता देवता और असुर कहे गये हैं, अतएव प्रेरणाविषयत्वकी उपपत्ति भी होती है। इन्द्रियोंने वाक्से कहा कि तुम हम लोगोंकी विजयके लिए औद्गात्र कर्म करो। वाक्ने उद्गान किया तथा वह प्राणकी उपासना कर अग्न्यादि देवभावको प्राप्त हुई इत्यादि आख्यायिकाका अर्थ वागादि इन्द्रियाभिमानी देवताओंके तात्पर्यसे ही संगत हो सकता है, करणस्थानके ग्रहणसे यह सब संगत हो जायगा। और भाष्यकारने स्पष्ट ही कहा है कि 'वाग्देवतानिवर्त्यमौद्गात्रं कर्म' इत्यादि ।

शङ्का—वाग्देवता तो एक ही है, फिर वही देवता और असुर दोनों कैसे कही जा सकती है।

समाधान—यद्यपि शुद्ध वाग् देवता एक ही है, किन्तु तत्तत् वृत्तिके भेदसे विशिष्ट भेद मान कर दोनों शब्दोंका समयभेदसे प्रयोग हो सकता है।

शङ्का—जप-मन्त्रसे प्रकाश्य जो देवता है, वही प्रकृतमें उपास्य है, वाग्देवता जप-मन्त्रसे प्रकाश्य नहीं है, इसलिए वह उपास्य कैसे हो सकती है ?

समाधान—'असतो मा सद्गमय' इस मन्त्रकी वाग्देवता ही अभिधेय है और यही उद्गीथ देवता है, यह निश्चय कर देवताओंने उद्गीथबुद्धिसे वाग्देवताकी उपासना की ॥ ७२ ॥

'यदोद्भवति' इत्यादि। जिस समय शास्त्रसे प्रकाशित ज्ञानकर्मानुरूप दैवी चित्तवृत्ति होती है, उस समय समस्त असुरोंका बल नष्ट होता है, यही देवताओंकी विजय है ॥ ७३ ॥

'आसुरी तु यदा' इत्यादि। जिस समय काम-क्रोधपुरःसर आसुरी सेनाका

स्वाभाविकत्वादासुर्या भूयस्या सेनयाऽर्दिताः ।
देवा असुरविध्वंसहेतुं बुद्ध्या न्यचारयन् ॥ ७५ ॥
उपास्योद्गानकर्त्तारं जेष्यामो निखिलासुरान् ।

श्रुतिः ॥ ते ह वाचमूचुस्त्वन्न उद्गायेति तथेति तेभ्यो वागुदगायद्यो वाचि भोगस्तं देवेभ्यो आगायद्यत् कल्याणं वदति तदात्मने ते विदुरनेन वै न उद्गात्राऽत्येष्यन्तीति तमभिद्रुत्य पाप्मनाऽविध्यन् स यः स पाप्मा यदेवेदमप्रतिरूपं वदति स एव स पाप्मा ॥ २ ॥

इति मत्वा वाचमादौ कर्तृत्वेनाऽत्र वव्रिरे ॥ ७६ ॥

प्रादुर्भाव होता है, उस समय देववृत्तियोंके विनाशसे असुरोंकी विजय होती है। कामादिसाधनपरायण भी पुरुष कभी कभी शुभ कर्म करता ही है, अतः न्यूनाधिकभावसे दोनोंकी जय-पराजय होती रही। काम-क्रोधादि प्रायः पुरुषको गर्हित कर्ममें प्रवृत्त करते हैं, इसलिए आसुर बल कहे जाते हैं ॥७४॥

'स्वाभाविक' इत्यादि। आसुरी वृत्तियां स्वाभाविक ज्ञान कर्मसे उत्पन्न होनेके कारण संख्यामें अधिक रहती हैं और शास्त्रीय ज्ञानकर्मसे उत्पन्न दैवी वृत्तियां संख्यामें न्यून रहती हैं, यह सर्वानुभवसिद्ध है। अधिकसे न्यूनकी पराजय समान बलवालोंमें देखी ही जाती है, अतः प्रकृतमें भी दैवी वृत्तियोंने अधिक समय तक आसुरी वृत्तियोंसे अपनी पराजय देख कर असुरोंके विनाशके कारणका मनसे—बुद्धिसे—विचार किया। विचारपूर्वक कार्य करनेसे अभीष्ट अर्थकी सिद्धि होती ही है ॥ ७५ ॥

विचारके परिणामका निर्देश करते हैं—'उपास्योद्‌गानकर्तारम्' इत्यादिसे। उद्गानके कर्ताकी उपासना कर संपूर्ण असुरोंका विनाश करेंगे।

'ते ह वाचम्' इत्यादिसे 'स पाप्मा' यहांतक श्रुति है।

'इति मत्वा' इत्यादि। यह निश्चय कर कि उद्गान ज्योतिष्टोमका अङ्ग है, इसलिए यह तै हुआ कि हम लोग ज्योतिष्टोम याग करें और उसमें औद्गात्र कर्म करनेके लिए ऐसे उद्गाताका वरण करें कि जिसके औद्गात्र कर्मसे हम लोग अपने वास्तविक स्वरूपको प्राप्त कर सकें 'आत्मने यजमानाय वा यं कामं कामयते तमागायति' इस श्रुतिसे उद्गाताके औद्गात्र कर्मसे यजमानकी अभीष्टसिद्धि होती है, यह स्पष्टरूपसे कहा गया है। उद्गाताके विषयमें यह तै हुआ कि वागूदेवता उद्गातृकर्ममें निपुण

यत्तु लोकेऽत्र कर्तृत्वं वागादिद्वारमात्मनः ।
ईक्ष्यते तदविद्योत्थं निरविद्ये निषेधतः ॥ ७७ ॥

है, इसलिए इस कामके लिए उन्हींका वरण किया जाय। सब देवताओंने सर्वसम्मतिसे यह निश्चय कर ज्योतिष्टोम यागके अङ्गभूत औद्गात्र कर्मके संपादनके लिए वाग् देवताका वरण किया।

'यत्तु लोकेऽत्र' इत्यादि।

शङ्का—'ते ह वाचम्' इत्यादि अर्थवादवाक्य वागादिगत उद्गानादि-व्यवहारको कहता है, किन्तु उद्गान आदिमें वाग् आदि करण हैं कर्ता नहीं, आत्मा निष्क्रिय अतएव कूटस्थ है, वह कर्ता हो नहीं सकता, फिर उद्गानकर्ता आप किसको कहते हो ?

समाधान—यह ठीक है कि कूटस्थ आत्मा कर्ता नहीं है और उससे अतिरिक्त चेतनान्तर है नहीं, जिसको वस्तुतः कर्ता कहें, किन्तु जाग्रत्कालमें आत्मामें कर्तृत्वादिकी प्रतीति होती है और सुषुप्तिकालमें उक्त प्रतीति नहीं होती, इसलिए अन्वय और व्यतिरेक द्वारा विचार करनेपर यह निश्चय होता है कि आत्मामें वास्तविक कर्तृत्वादि धर्म नहीं है, किन्तु वागाद्युपाधिसे आत्मामें कर्तृत्व है। वागादि स्वयम् आविद्यक हैं, इसलिए तज्जन्य कर्तृत्वादि अविद्याशून्य नित्यमुक्त परमात्मामें नहीं हो सकता; क्योंकि 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुतियों द्वारा परमात्मामें सकल धर्मोंके अभावका बोधन किया गया है, अतः अविद्याकार्य वागादि उपाधि द्वारा आत्मामें आरोपित हैं, अतएव लौकिक और वैदिक कर्तृत्वादिव्यवहार अन्नमयाधिकारमें अनात्मा मनका धर्म कहा गया है। मनका तादात्म्याध्यास आत्मामें है, इसलिए मनोधर्मका आत्मामें, व्यवहारदशामें, भान मानकर आत्मा कर्ता है, ऐसा संसारीको अनुभव होता है। तदनुसार ही आत्मा कर्ता है, ऐसा अविवेकसे कहा जाता है।

शङ्का—आत्मा कूटस्थ होनेसे कर्तृत्वादिका धर्मी नहीं है, यह ठीक है, किन्तु जीवमें वास्तविक कर्तृत्वादि धर्म माननेमें क्या हानि है ?

समाधान—हानि यह है कि एक कर्तृत्वादिशून्य आत्मा और दूसरा कर्तृत्वादिधर्मविशिष्ट आत्मा, इस प्रकार दो आत्माओंके माननेसे अद्वैतहानि स्पष्ट है। 'एकमेवाद्वितीयम्', 'नान्योऽतोस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुतियोंसे आत्मैकत्व-

जीवस्य तमसैवेह देहाद्यनुविधानतः।
कूटस्थात्मातिरेकेण रूपमन्यन्न लभ्यते ॥ ७८ ॥

वाद ही वेदान्तियोंको अभिमत है और आरोपित कर्तृत्वादिसे सांसारिक और वैदिक व्यवहारकी उपपत्ति हो जाती है ॥७७॥

यही कहते हैं—'जीवस्य तमसैवेह' इत्यादिसे।

अविद्यावच्छिन्न चैतन्य जीव कहलाता है, अतएव वह देहेन्द्रियाद्यनुविधायी है। देहके कृश होनेपर तथा श्यामादि गुणविशिष्ट होनेपर देही अपनेको कृश तथा श्याम मानता है, एवमिन्द्रियादिके धर्म मूकत्व, बधिरत्व आदिको अपना धर्म मानकर 'मैं मूक हूँ, बधिर हूँ, इत्यादि व्यवहार करता है। तथा बाह्य स्त्री, पुत्र आदिके साकल्य और वैकल्यका आत्मामें व्यवहार करता है। ये व्यवहार आत्मगत होनेपर भी वस्तुतः आत्मवृत्तिधर्मनिमित्तक नहीं हैं, यह नैयायिकादि दार्शनिक मानते ही हैं। अन्यथा भूतचैतन्यवादकी प्राप्ति हो जायगी, जो श्रुतिविरुद्ध है। अब आप स्वयं विचारकर देखिए कि कर्तृत्व आदि भी आत्मामें आरोपित है या वास्तविक है ? सुषुप्ति अवस्थामें तो आत्मा रहता ही है, किन्तु कर्तृत्व आदि धर्मोंका भान नहीं होता, क्योंकि उस अवस्थामें जीव ब्रह्मस्वरूपापन्न हो जाता है, अतएव देहादिके धर्मोंका अनुविधायी नहीं हो सकता। यदि जीवात्माको कूटस्थ आत्मस्वरूपसे अतिरिक्त अतएव वस्तुतः कर्तृत्वादि-धर्मविशिष्ट मानते हो, तो आत्मामें उस कालमें भी कर्तृत्व आदि धर्मका भान होना चाहिए, पर होता नहीं है, इसलिए कूटस्थ आत्मासे अतिरिक्त जीव पदार्थ नहीं है, किन्तु शुद्ध ब्रह्मचैतन्य ही अविद्योपाधिक जीवशब्दका अर्थ है। अविद्याजन्य कर्तृत्व आदिका अविद्यासे आरोप कर अपनेको कर्ता मानता है। अतएव 'ध्यायतीव लेलायतीव' इन श्रुतिवाक्योंमें इवशब्दका प्रयोग आया है। इवशब्दसे यह स्वीकार किया जाता है कि वास्तविक ध्यान आदि आत्मामें नहीं है, अतएव ध्यानकर्तृत्व आदि भी नहीं है; किन्तु अज्ञानसे, नौकाके चलनेपर तटस्थित वृक्ष चलते हैं, इस प्रतीतिके समान, मनके कर्तृत्वसे आत्मामें कर्तृत्व आदिकी प्रतीति होती है। इस विषयका अन्यत्र विस्तारसे प्रतिपादन किया गया है, अतः विस्तारभयसे यहाँ अधिक नहीं कहा ॥ ७८ ॥

वाक्कर्तृत्वमतः सिद्धमुदगायदियं च वाक् ।
कल्याणोच्चारणं कीर्तिर्द्वयमुद्गानतो भवेत् ॥ ७९ ॥
कीर्त्तिं निखिलदेवेभ्यो दत्त्वा कल्याणभाषणम् ।
स्वार्थं जग्राह तत्सर्वमविदन्नसुरास्तदा ॥ ८० ॥

अर्थवादरूप आख्यायिकाका तात्पर्य कहकर 'तेभ्यो वागुदगायत्' इसका अर्थ करते हैं—'वाक्कर्तृत्वमतः' इत्यादिसे ।

पूर्वोक्त रीतिसे वाक्में कर्तृत्व सिद्ध हुआ । अभिप्राय यह है कि वाक्से वाक्करण (तदभिव्यञ्जक) कण्ठ, ओष्ठ आदि स्थान विवक्षित नहीं हैं, किन्तु वागभिमानी देवताका ग्रहण है, यह पूर्वमें सिद्ध कर चुके हैं । इसलिए उच्चारण कर्तृत्व धर्म उक्त देवतामें है, इसमें सन्देहका लेश भी नहीं है । अतः वाग्ने उद्गान किया, यह अर्थ निष्पन्न हुआ । फल कहते हैं—कीर्ति और कल्याणोच्चारण दो फल उद्गानसे होते हैं । यह उद्गान याजमान (यजमानफलक) और आर्त्विज्य (उद्गातृफलक) होता है । पवमानमें तीन स्तोत्रोंसे यजमानके फलके लिए गान किया जाता है और नौ स्तोत्रोंसे अपने फलके लिए, 'आत्मने यजमानाय वा' इत्यादि श्रुति ही इस फल-विभागमें प्रमाण है ॥ ७९ ॥

'कीर्तिं निखिल०' इत्यादि । वाक्ने कीर्तिरूप सम्पूर्ण फल यजमानस्थानापन्न इन्द्रियदेवताओंको देकर कल्याणभाषणरूप फल अपने लिए रक्खा । उस समय असुर लोग देवताओंका अभिप्राय समझ गये । तात्पर्य यह है कि कल्याणवदन—व्याकरण आदि शास्त्रके अनुसार जिन वर्णोंका जो स्थान है, कण्ठ, मूर्द्धादि उन स्थानोंसे उन वर्णोंका और द्रुतत्व आदि दोषोंसे रहित जो उच्चारण होता है, उसको कल्याणवदन कहते हैं अर्थात् परिशुद्ध उच्चारण । यह अपने लिए ही है, क्योंकि श्रोत्र आदि अन्य इन्द्रियां शब्दका उचारण ही नहीं कर सकतीं, परिशुद्ध उच्चारण तो दूर रहा, इसलिए यह फल केवल आर्त्विज्य ही है । अब यजमानगामी फल कहते हैं—कल्याणवदनजन्य जो कीर्तिरूप फल है, वह सब यजमानभूत इन्द्रियोंका है । परिशुद्ध शब्दके प्रयोगसे जो प्रयोक्ताकी स्तुति होती है, वह शरीरेन्द्रियविशिष्ट आत्माकी होती है । आदर, सत्कार सब ईन्द्रियोंका समान ही होता है, इसलिए यह फल सर्वसाधारण है । जिस समय वाग्ने उद्गान किया, उस समय उद्गातृरूपसे उपास्यमान वाग्रूपसे असुरोंके

उद्गातारमुपास्यैनं देवाः कल्याणवादिनम् ।
जेष्यन्त्यस्मानिति भयादविध्यन्नसुरा अमुम् ॥ ८१ ॥
आसङ्गशस्त्रविद्धेयं वाक्कल्याणाभिमानभाक् ।
असभ्यानृतबीभत्सायुक्तं वक्त्यवशा सती ॥ ८२ ॥

अविवेकपूर्वक काम, क्रोध आदि बलका निरास होनेसे असुरोंने अपनेको कमजोर अतएव स्वाभाविक ज्ञानकर्मसे प्रच्युत होते देख देवताओंका अभिप्राय समझ लिया कि देवता हम लोगोंका विनाश कर अपनी उन्नति चाहते हैं ॥८०॥

'उद्गातारमुपास्यैनं' इत्यादि । देवता कल्याणवादिनी उद्गातृवाग् इन्द्रियकी उपासना कर हम असुरोंपर विजय करेंगे, इस भयसे असुरोंने वाग् इन्द्रियको पापसे विद्ध किया । भावार्थ यह है कि काम, क्रोध आदि रूप स्वबलका ह्रास देखकर—ज्ञानसे अज्ञानका नाश कर वागादि इन्द्रियां अग्न्यादि देवस्वरूपापन्न हो जायँगी और हम लोगोंका अस्तित्व ही न रह सकेगा, इसलिए प्रकृत कर्ममें विघ्न डालकर देवताओंका पराभव करना चाहिए—असुरोंने यह परामर्श किया । 'यत् कल्याणं तदात्मने' इत्यादि श्रुतिसे असुरोंको देवताओंके अभिप्रायको जाननेके लिङ्गका स्पष्ट निर्देश है, अर्थात् कल्याणवदनसे अपने स्वरूपको प्राप्त करेंगे, अतः विषयासङ्गलक्षण पापसे वाग् इन्द्रियको विद्ध किया ॥ ८१ ॥

'आसङ्गशस्त्रविद्धेयं' इत्यादि । आसङ्गस्वरूप शस्त्रसे वाग् विद्ध हुई, अतः कल्याणाभिमानिनी होनेपर भी विवश होकर असभ्य (अश्लील), अनृत (मिथ्या), बीभत्स घृणाजनक और अयुक्त शब्दोंका प्रयोग करती है । प्रकृतमें पापविद्ध होकर वागादि इन्द्रियोंने वैदिक कर्मोंका त्याग कर दिया ।

शङ्का—उपास्यमान वागादि इन्द्रियोंको यदि आप असुरविनाशक मानते हैं, तो वे पापविद्ध होनेसे वैदिक कर्मोंके अनुष्ठानसे विरत क्यों हुईं ?

समाधान—प्राणसे अतिरिक्त वाग् आदि इन्द्रियोंमें असुरविनाशकी सामर्थ्य नहीं है, क्योंकि तत्-तत् अधिष्ठानतादात्म्यके अभिमानसे वे भी अज्ञानवश असुरोंके समान ही हैं ।

शङ्का—प्रजापतिकी प्रजामें पापसंबन्ध कैसे हुआ ? कारणके गुण ही कार्यमें देखे जाते हैं, अन्यथा असत्कार्यवादकी आपत्ति हो जायगी । यह

पूर्वजन्मन्यभूदेतद्वर्त्तमानप्रजापतेः ।
अतस्तत्सृष्टजीवानां वाचि दोषोऽयमीक्ष्यते ॥ ८३ ॥

दूसरी बात है कि कारणमें अनभिव्यक्त धर्मोंकी कार्यमें अभिव्यक्ति होती है। कार्यमें दृष्ट गुण किसी भी अवस्थामें कारणमें माने जाते हैं। प्रकृतमें परिशुद्ध प्रजापतिमें पापकी संभावना नहीं है ॥ ८२ ॥

'पूर्वजन्मन्यभूदेतत्' इत्यादि। यद्यपि वर्तमान समयमें प्रजापतिसे कोई पाप नहीं हुआ, इसलिए इस जन्मके पापोंका उनमें संभव नहीं है, यह सत्य है; तथापि पूर्व जन्ममें जो भोगावशिष्ट पाप रह गये हैं, उनका सम्बन्ध प्रजापतिमें माना जाता है, जैसे अभुक्त पुण्यके अवशिष्ट रहनेसे 'तदनुसार प्रजापतिको जन्म लेना पड़ा, इसमें कोई विवाद नहीं है, वैसे ही अभुक्त पापोंका भी समावेश प्रजापतिमें माना जाता है, अतएव उनकी प्रजाओंमें पुण्य और पाप दोनोंका सम्बन्ध रहता है। उत्पद्यमान प्रजाओंके अदृष्टविशेषसे अवान्तर उत्कर्षापकर्षमें कोई आपत्ति नहीं है। इस सिद्धान्तको मानकर कहते हैं—वर्तमान प्रजाप्रतिके पूर्वजन्ममें पाप था, इसलिए उससे सृष्ट जीवोंकी वाणीमें पाप दोष देखते हैं अर्थात् जीवोंमें तो पाप है ही, उसका अपलाप नहीं किया जा सकता है। प्रजापतिमें पाप है या नहीं? इसका निर्णय प्रत्यक्षसे तो हो नहीं सकता, किन्तु अनुमानसे यह मान सकते हैं कि उनमें पाप था। अनुमान इस प्रकार है—'विमतं पापादिपूर्वकम्, प्रतिकूलधीविषयत्वात्, दुःखवत्, तच्च कारणपूर्वकम् कार्यत्वात्, घटवत्', अनृत आदिका भाषण, वैदिक स्वकर्मका त्याग पापादिपूर्वक है, प्रतिकूल ज्ञानविषय होनेसे, जो प्रतिकूल ज्ञानविषय होता है, वह पापपूर्वक होता है, जैसे दुःख। और प्रजागत पाप कारणपूर्वक है, कार्य होनेसे, जैसे कार्य घटादि सूक्ष्मरूपसे स्वकारण मृत्तिकामें रहते हैं, अतएव उसीसे उत्पन्न होते हैं वैसे ही पाप भी प्रजाओंमें दृष्ट है, अतः प्रजाकारण प्रजापति में सूक्ष्मरूपसे अवश्य रहता है, यह सिद्ध होता है।

शङ्का—प्रजामें अनृत आदि कार्य प्रत्यक्ष है, इसलिए उनमें पाप मानना ठीक ही है। प्रजापतिमें तो पाप-कार्य नहीं देखे जाते, फिर उनमें पापकी कल्पना करना अनुचित है। उक्त कार्यलिङ्गक अनुमानसे कारणमात्रकी सिद्धि इष्ट है, न कि कार्योंमें दृष्ट अशेष धर्मोंकी कारणमें सिद्धि, अन्यथा परमात्ममूलक ही संसार सबके मतसे माना जाता है इस कारण हिंरण्यगर्भके समान उसके कारण अव्यक्तादि द्वारा परमात्मामें भी पापसंसर्ग कह सकते हो, जो सर्वथा अनुचित है।

श्रुतिः ॥ अथ ह प्राणमूचुस्त्वं न उद्गायेति तेभ्यः प्राण उदगायद्यः प्राणे भोगस्तं देवेभ्य आगायद्यत्कल्याणं जिघ्रति तदात्मने ते विदुरनेन वै न उद्गात्राऽत्येष्यन्तीति तमभिद्रुत्य पाप्मनाऽविध्यन् स यः स पाप्मा यदेवेदमप्रतिरूपं जिघ्रति स एव स पाप्मा ॥ ३ ॥

अथ ह चक्षुरूचुस्त्वन्न उद्गायेति तथेति तेभ्यश्चक्षुरुदगायद्यश्चक्षुषि

समाधान—'आत्मा अपहतपाप्मा' इत्यादि श्रुति ही परमात्मामें सर्वथा पापके अभावका बोधन करती है। 'नरशिरःशुचित्वानुमान' के समान उक्तानुमान आगमविरुद्ध होनेसे आभास है, अतः प्रमाण नहीं है।

शङ्का—'न ह वै देवान् पापं गच्छति' इस श्रुतिसे देवताओंमें भी पापका अभाव स्पष्टरूपसे सिद्ध है, फिर प्रजापतिमें भी उक्त अनुमानसे पाप सिद्ध नहीं हो सकता।

समाधान—फलावस्थामें पाप नहीं है, किन्तु यजमानावस्थामें पाप अवश्य था, क्योंकि श्रुति कहती है कि 'न वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति' अर्थात् शरीरसद्भावदशामें पुण्य और पापका सम्बन्ध नहीं छूट सकता। ये ही तो शरीरके सम्बन्धमें कारण माने जाते हैं। इनकी निवृत्तिसे ही शरीरसंबन्ध निवृत्त होता है। प्रारब्ध, सञ्चित आदिके भेदसे कर्म अनेक प्रकारके होते हैं, उनका विशेषरूपसे निरूपण, विस्तारभयसे, यहां नहीं करते हैं। सारांश यह है कि प्रजापतिकी वाणीमें असुरोंने जो पापका निक्षेप किया था, वही पाप प्रजापतिके कार्य प्रजावर्गमें अनृतवदनादि लिङ्गसे जाना जाता है। 'नानृतं वदेत्' इत्यादि शास्त्रनिषिद्ध अनृतवदनादि जो प्रजामें देखते हैं, वे ही प्रजापतिमें भी पापके अनुमापक हैं ॥ ८३ ॥

'अथ ह प्राणमूचुः' इत्यादि। 'जिघ्रति' इस लिङ्गसे प्रकृतमें प्राणशब्द घ्राणका वाची है। प्राणसे इन्द्रियोंने कहा कि हमारी विजयके लिए तुम उद्गान करो। उनके लिए प्राणने उद्गान किया, जो प्राणमें भोग होता है, वह उनके लिए दिया और जो कल्याणगन्धका ग्रहण करता है सो अपने लिए रक्खा। असुरोंने समझा कि इस उद्गातासे देवगण हमारा अतिक्रमण (पराजय) करेंगे, इस कारण असुरोंने उपस्थित होकर प्राणको पापसे विद्ध किया, वही यह पाप है, जो अनुचित गन्धका भी ग्रहण करता है, वही यह पाप है ॥ ३ ॥

'अथ ह चक्षुरूचुः' इत्यादि। प्राणको पापविद्ध देखकर देवताओंने प्राणसे निरास होकर चक्षुसे कहा कि तुम उद्गान करो, उनकी कामनाके लिए चक्षुने उद्गान

भोगस्तं देवेभ्य आगायद्यत्कल्याणं पश्यति तदात्मने ते विदुरनेन वै न उद्गात्राऽत्येष्यन्तीति तमभिद्रुत्य पाप्मनाऽविध्यन् स यः स पाप्मा यदेवमप्रतिरूपं पश्यति स एव स पाप्मा ॥ ४ ॥

अथ ह श्रोत्रमूचुः त्वन्न उद्गायेति तथेति तेभ्यः श्रोत्रमुदगायद्यः श्रोत्रे भोगस्तं देवेभ्य आगायद्यत्कल्याण ँ शृणोति तदात्मने ते विदुरनेन वै न उद्गात्राऽत्येष्यन्तीति तमभिद्रुत्य पाप्मनाऽविध्यन्स यः स पाप्मा यदेवेदमप्रतिरूप ँ शृणोति स एव स पाप्मा ॥ ५ ॥

अथ ह मन ऊचुस्त्वन्न उद्गायेति तथेति तेभ्यो मन उदगायद्यो मनसि भोगस्तं देवेभ्य आगायद्यत्कल्याण ँ सङ्कल्पयति तदात्मने ते विदुरनेन वै न उद्गात्राऽत्येष्यन्तीति तमभिद्रुत्य पाप्मनाऽविध्यन्स यः स पाप्मा यदेवेदमप्रतिरूप ँ सङ्कल्पयति स एव स पाप्मैवमु खल्वेता देवताः पाप्मभिरुपासृजन्नेवमेनाः पाप्मनाऽविध्यन् ॥ ६ ॥

किया, जो चक्षुमें भोग है, वह देवताओंके लिए गाया और जो कल्याण देखता है सो अपने लिए। असुरोंने समझा कि इस उद्गातासे देवगण हम लोगोंका अतिक्रमण करेंगे, इस कारण असुरेांने पहुँचकर चक्षुको पापसे विद्ध किया, वही यह पाप है, जो चक्षु अप्रियको भी देखता है, वही यह पाप है ॥ ४ ॥

'अथ ह श्रोत्रम्' इत्यादि। अर्थ पूर्ववत् है, वाक् कर्मेन्द्रियमात्रमें उपलक्षण है, एवं चक्षु अनुक्त ज्ञानेन्द्रियोंमें उपलक्षण है। सारांश यह है कि क्रमशः कर्मेन्द्रिय और ज्ञानेन्द्रियोंसे उक्त कर्म करनेको कहा गया और वे सब उक्त रीतिसे क्रमशः उक्त कार्यमें असफल होती गईं ॥ ५ ॥

'अथ ह मन ऊचुः' इत्यादि। उक्त रीतिसे मन भी पापविद्ध हुआ। देवताओंको यह निश्चय था कि उद्गीथमंत्रके निवर्तक तथा उद्गीथमन्त्रसे प्रकाश्य प्राणादि देवता हैं, किन्तु परीक्षासे यह सिद्ध हुआ कि वे न तो उद्गीथकी निर्वृत्ति ही में समर्थ हैं और न तन्मन्त्रप्रकाश्य ही हैं, कारण कि विशेष विशेष कल्याणकारी विषयोंमें स्वार्थपरतारूप आसक्तिदोषसे आसुर पापसे विद्ध हैं, अतएव उक्त मन्त्र-प्रकाश्य भी नहीं हैं और व्यापक भी नहीं हैं। कुछ इन्द्रियोंका तो नाम आया है, कुछका नहीं आया, इसलिए यह भ्रम ठीक नहीं है कि जिनका नाम श्रुतिमें आया है, उन्हीं इन्द्रियोंकी परीक्षा हुई है, शेष इन्द्रियोंकी परीक्षा नहीं हुई है, अतः

क्रमेणाऽन्येन्द्रियाण्येवं विद्धा प्राणं मुखस्थितम् ।
विव्यत्सन्तोऽसुरा नष्टाः पाषाणक्षिप्तलोष्टवत् ॥ ८४ ॥

श्रुतिः ॥ अथ हेममासन्यं प्राणमूचुस्त्वं न उद्गायेति तथेति तेभ्य एष प्राण उदगायत् ते विदुरनेनैवोद्गात्राऽत्येष्यन्तीति तमभिद्रुत्य पाप्मनाऽविव्यत्सन् स यथाऽश्मानमृत्वा लोष्टो विध्वꣳसेतैवꣳहैव विध्वꣳसमाना विष्वञ्चो विनेशुस्ततो देवा अभवन् पराऽसुरा भवत्यात्मना परास्य द्विषन्भ्रातृव्यो भवति य एवं वेद ॥ ७ ॥

सब इन्द्रियोंके विषयमें यह निर्णय लागू नहीं है, उपलक्षणतया नाम निर्देश हुआ है, इसी प्रकार सब इन्द्रियोंकी परीक्षा हुई है, इसलिए यह निर्णय सब इन्द्रियोंके विषयमें साधारण है ॥ ६ ॥

'क्रमेणाऽन्येन्द्रियाण्येवं' इत्यादि। असुर लोगोंने क्रमसे इन्द्रियोंका वेधन कर मुखस्थित प्राणका वेधन करनेकी इच्छा की, किन्तु इस बार पाषाणक्षिप्त लोष्टके समान वे स्वयं नष्ट हो गये, इसका व्याख्यान पूर्वमें हो चुका है, इसलिए विशेष कहनेकी आवश्यकता नहीं है ॥८४॥

'अथ हेममासन्यम्' इत्यादि। आस्यमें होनेवाले—आस्यसंचारी—प्राणको आसन्य कहते हैं, उसके प्रति कहा गया कि तुम हमारे लिए उद्गान करो। प्राणने उक्त प्रार्थना स्वीकार कर उद्गान किया। असुरोंने पूर्ववत् प्राणका वेधन करनेकी इच्छा की। इसपर श्रुति दृष्टान्त देती है—'स यथा' इत्यादिसे। जैसे मिट्टीका ढेला पत्थरको प्राप्तकर नष्ट होता है वैसे ही असुर छिन्न-भिन्न होते हुए नष्ट हो गये। इससे देवता अपने परिच्छेदाभिमानकी निवृत्ति होनेपर शास्त्रोक्त अपने-अपने अग्न्यादिभावको प्राप्त हुए और प्रतिपक्षी असुर नष्ट हो गये।

एवंविध प्राणके उपासकका फल कहते हैं—'भवति' इत्यादिसे। जैसे पूर्व कल्पमें सूत्रपदप्राप्तिकामुक कोई यजमान तामसवृत्तिकी निवृत्तिके लिए वागादि देवताओंकी परीक्षा कर—वे आसङ्गरूप पापदोषसे जप-मन्त्रप्रकाश्य देवता नहीं हैं, अतः प्राधान्यसे उपास्य भी नहीं हैं, यह निश्चय कर—दोषसे असंस्पृष्ट मुख्य प्राणकी आत्मत्वेन उपासना कर आध्यात्मिक पिण्डपरिच्छेदके अभिमानका त्यागकर उक्त वैराजपदको प्राप्त हुआ, वैसे ही जो कोई पूर्व यजमानके समान शुद्ध प्राणकी उपासना करता है, वह विराट्स्वरूप हो जाता है।

यदप्यन्नादनं देहधारणं चेति तद्द्वयम् ।
मुख्यप्राणेन कर्तव्यं सर्वार्थं स्यात्तथापि तत् ॥ ८५ ॥
स्वार्थ आसङ्गविषयो नास्ति कश्चिदतोऽसुरैः ।
अप्रधृष्या विशुद्धेयमभ्यारोहस्य देवता ॥ ८६ ॥

श्रुतिः ॥ ते होचुः क नु सोऽभूद्यो न इत्थमसक्तेत्ययमास्येऽन्तरिति सोऽयास्य आङ्गिरसोऽङ्गानाꣳहि रसः ॥ ८ ॥

और प्रजापति होनेमें प्रतिबन्धकभूत आसङ्गलक्षण पाप, जो भ्रातृव्यशत्रु कहा जाता है, वह पराजित होता है। लोकमें कोई शत्रुकुलमें उत्पन्न होकर भी शत्रुता नहीं करता, किन्तु यह पाप सकल पुरुषार्थका विघातक होनेसे शत्रु ही है और इस पापका नाश हो जाता है ॥ ७ ॥

'यदप्यन्नादनम्' इत्यादि। यद्यपि वागादिके समान प्राणने भी अपने लिए अन्नादिका आगान किया, तथापि अन्नादि केवल उसका स्वार्थ नहीं है, किन्तु सर्वार्थ है। अन्नाद्यके बिना किसी इन्द्रियकी स्थिति नहीं हो सकती, जो आगे सुस्पष्ट तथा अनुभवसिद्ध है, इसलिए प्राण आसङ्गलक्षण पापसे विद्ध नहीं हुआ ॥ ८५ ॥

'स्वार्थ आसङ्गविषयो' इत्यादि। प्राणका आगान केवल स्वार्थविषयक नहीं हुआ, इसलिए प्राण देवता असुरोंसे प्रधृष्य नहीं हुआ, अर्थात् उक्त देवताको असुर पापविद्ध नहीं कर सके, इसलिए यही विशुद्ध तथा अभ्यारोहका देवता है, ऐसा देवताओंने निर्णय किया ॥ ८६ ॥

'ते होचुः' इत्यादि। ईप्सित पदकी प्राप्तिके अनन्तर देवताओंने उक्त स्थान प्राप्तिमें परम सहायक प्राणका स्मरण किया, जैसा कि लोकमें हुआ करता है। वह महापुरुष कहाँ है, जिसने हम लोगोंको अभीष्ट स्थानपर पहुँचाया। परामर्शके अनन्तर यह तै हुआ कि वह मुखके भीतर है, इसलिए अयास्य और आङ्गिरस भी कहलाता है, उसके आङ्गिरस कहलानेमें यह भी हेतु है कि वही सब अङ्गोंका रस है, क्योंकि उसके वियोगसे अङ्ग सूख जाते हैं। यह लोकमें प्रसिद्ध है कि जिस अङ्गमें प्राणका संचार नहीं होता, वह सूख जाता है, प्राणके द्वारा ही सब अङ्गोंमें अन्नरसका संचार होता है ॥ ८ ॥

सा वा एषा देवता दूर्नाम दूरꣳह्यस्या मृत्युर्दूरꣳ ह वा अस्मान्मृत्युर्भवति य एवं वेद ॥ ९ ॥

सा वा एषा देवतैतासां देवतानां पाप्मानं मृत्युमपहत्य यत्रासां दिशामन्तस्तद्गमयाञ्चकार तदासां पाप्मनो विन्यदधात् तस्मान्न जनमियान्नान्तमियान्नेत्पाप्मानं मृत्युमन्ववायानीति ॥ १० ॥

उपास्यमाना सा देवैस्तत्पापं ध्यानवर्जिते ।
जने तदीये देशे च न्यक्षिपत्तौ विवर्जयेत् ॥ ८७ ॥

'सा वा एषा' इत्यादि । वही यह प्राण देवता दूर्नामसे कहा जाता है, क्योंकि मृत्यु इस देवतासे दूर रहती है, अर्थात् मृत्युका संबन्ध इस देवताके साथ नहीं है और जो इस देवताकी उपासना करता है, वह भी मृत्युसे दूर रहता है अर्थात् उसके साथ भी मृत्युका संबन्ध नहीं होता ॥ ९ ॥

'सा वा एषा' इत्यादि । उसी इस उपास्यमान प्राण देवताने उपासक वागादि देवताओंकी पापरूप मृत्युको देवताओंसे पृथक् कर दिशाओंके अन्तमें पहुँचा दिया, वहींपर इन देवोंके पापको रख दिया । इस कारण स्मृत्याचाररहित जनमें और दिगन्तमें न जाय, अन्यथा मृत्युलक्षण पापके साथ संबन्ध हो जायगा, अर्थात् उक्त जनोंसे न संभाषण करे और न तदाश्रित देशमें जाय ॥ १० ॥

'उपास्यमाना' इत्यादि । देवताओंसे उपास्यमान प्राण देवताने उपासकके पापोंको ध्यान-(प्राणध्यान) शून्य जन और तदधिष्ठित देशमें (दिगन्तमें) छोड़ा, इसलिए उन जनों और उनके देशोंका उपासक त्याग करे ।

शङ्का—दिशामन्त्रसे प्रसिद्ध दिगन्त क्यों नहीं कहते ?

समाधान—आकाश अनन्त है, आकाश ही में दिग्का व्यवहार होता है, अनन्तका अन्त असंभव है, अतः उक्त शब्दसे मध्यदेशान्तका ग्रहण ही प्रकृतमें विवक्षित है ।

शङ्का—'हिमवद्विन्ध्ययोर्मध्यं यत्प्राग् विनशनादपि ।
प्रत्यगेव प्रयागाच्च मध्यदेशः प्रकीर्तितः ॥'

इस मनुवचनके अनुसार विनशनसे पूर्व और प्रयागसे पश्चिमें प्रसिद्ध मध्यदेशका ग्रहण क्यों न किया जाय ?

समाधान—ऐसा कहनेसे मध्यदेशसे अतिरिक्त देशमात्र पापीयान् है, यह प्रतीत होगा, सो अनुचित है; क्योंकि यह प्रामाणिकप्रसिद्धिसे विरुद्ध है। शास्त्रप्रसिद्ध अनिन्दित आचारसे संस्कृत चित्तवाले मनुष्योंकी निवासभूमि मध्यदेश प्रसिद्ध है। मध्यदेशमें भी जो भाग अन्त्यजादिका आश्रय है, वह पापीयान् ही समझा जाता है, इसलिए उक्त विचारवाले मनुष्य और तदाश्रित देशकी अपेक्षासे इतर जन (अन्त्यजादि जन) और दिगन्त (तदाश्रित देश) ही हेयरूपसे विवक्षित है।

शङ्का—तो क्या मध्यदेश अनेकार्थक कहा जायगा ?

समाधान—मुख्य अनेक अर्थ मानने से अनेकार्थकी प्रसक्ति होती है। प्रकृतमें औपचारिक मध्यदेशका प्रयोग है। अनिन्दित आचारवाले पुरुष और तदाश्रित देश भाष्यमें मध्यदेश कहा गया है, इसलिए जो प्रसिद्ध मध्य देशका भाग है, किन्तु अनाचारी अन्त्यज आदिसे सेवित है, वह भी दिगन्त होनेसे त्याज्य है। और जो प्रसिद्ध मध्यदेशसे भिन्न है, किन्तु अनाचारी पुरुषोंसे युक्त नहीं, प्रत्युत सदाचारीसे युक्त है, वह उक्त मध्यदेशात्मक होनेसे त्याज्य नहीं है, किन्तु उपासकोंके लिए सेव्य ही है। सारांश यह है कि प्रत्यन्त देश तथा उसके निवासियोंमें प्राण देवताने उपासकके पापोंका निक्षेप किया है, इसलिए सज्जनोंको चाहिए कि म्लेच्छादि देश तथा उसमें रहनेवाले मनुष्य—इन दोनोंका त्याग करें।

शङ्का—उक्त निषेध प्राणके उपासकके लिए है, क्योंकि प्राणकी उपासनाके प्रकरणमें उक्त निषेध कहा गया है; फिर सज्जनमात्र इन दोनोंका त्याग क्यों करें ?

समाधान—'श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरण०' इत्यादि मीमांसासूत्रमें यह विचार आया है कि जहाँ वाक्य और प्रकरणमें परस्पर विरोध प्राप्त हो वहां प्रकरणसे वाक्य बलवान् होता है, क्योंकि वाक्य लिङ्ग और श्रुतिकी कल्पना द्वारा विनियोजक होता है और प्रकरण वाक्य, लिङ्ग और श्रुति इन तीनोंकी कल्पना करके विनियोजक होता है। दोकी कल्पना तीनकी कल्पनाकी अपेक्षा अन्तरङ्ग है, इसलिए वाक्य

श्रुतिः ॥ सा वा एषा देवतैतासां देवतानां पाप्मानं मृत्युमपहत्याथैना मृत्युमत्यवहत् ॥ ११ ॥

स वै वाचमेव प्रथमामत्यवहत्सा यदा मृत्युमत्यमुच्यत सोऽग्निरभवत्सोऽयमग्निः परेण मृत्युमतिक्रान्तो दीप्यते ॥ १२ ॥

प्रकरणसे बलवान् है, यह सिद्धान्त किया गया है। प्रकृतमें वाक्यसे सज्जनमात्रके लिए निषेध प्रतीत होता है, क्योंकि उक्त देश तथा उसमें रहनेवाले लोगोंके साथ संपर्क होनेसे पापका संसर्ग कहा गया है, जो सज्जनमात्रके लिए अनिष्ट है। इसलिए प्रकरणका बाध कर वाक्यसे सज्जनमात्रके लिए यह निषेध है। प्राणोपासकके लिए कैमुतिक न्यायसे निषेध सिद्ध होता है। 'नेत् पाप्मानम्' यहांपर नेत् इन दोनों पदोंका समास है कि वा असमस्त अतएव भिन्न-भिन्न हैं ? अन्त्य पक्षमें 'इत् इत्थं निषेधपालनं न कुर्याम्' अर्थात् इस प्रकार उक्त निषेधका पालन यदि मैं न करूँगा, तो निषेधके उल्लंघनसे पापसंसर्गी हो जाऊँगा, सो यह अनिष्ट है। इसलिए उक्त निषेधका पालन अवश्य करना चाहिए। प्रथम पक्षमें पापसंसर्गी हो जाऊँगा, इसलिए निषेधका पालन करना चाहिए ॥ ८७ ॥

'सा वा एषा देवता' इत्यादि। उसी इस प्राण देवताने वागादि देवताओंको मृत्युरूपी पापसे मुक्त कर अग्न्यादिभावरूप वास्तविक स्वरूपका अनुभव कराया। ध्येय प्राणके विज्ञानसे अज्ञानका नाश हुआ और भावनाप्रकर्षसे ध्येयमें देवताभाव, भावनासामर्थ्यसे उपासकके उपाधिभूत वागादिदेवताको मृत्युका अतिक्रमण कराकर उपासककी आत्मा प्राणने अग्न्यादि देवभावको प्राप्त कराया अर्थात् जिस इन्द्रियका जो देवता है, उस इन्द्रियको उस देवताके स्वरूपको प्राप्त कराया ॥ ११ ॥

सामान्यतः उक्त अर्थको विशेषरूपसे कहते हैं—'स वै वाचमेव' इत्यादिसे। प्रथमशब्दका यहां प्रधान अर्थ विवक्षित है। उद्गानमें प्रधान वाग् ही है, उद्गाता आसन्य प्राणके अत्यन्त सन्निहित होनेसे इतर इन्द्रियोंकी अपेक्षा वाणी अत्यन्त समीप है, क्योंकि दोनोंका समावेश आस्यमें है। वाणीको मृत्युसे मुक्त कर अग्न्यादि स्वरूप प्राप्त कराया यही श्रुति क्रमशः कहती है। जिस समय वाग्‌ने मृत्युके परिच्छेदाभिमानका त्याग किया। उस समय वाग् अग्निस्वरूप हुई 'अग्निर्वाग् भूत्वा मुखं प्राविशत्'

अथ प्राणमत्यवहत्स यदा मृत्युमत्यमुच्यत स वायुरभवत्सोऽयं वायुः परेण मृत्युमतिक्रान्तः पवते ॥ १३ ॥

अथ चक्षुरत्यवहत्तद्यदा मृत्युमत्यमुच्यत स आदित्योऽभवत्सोऽसावादित्यः परेण मृत्युमतिक्रान्तस्तपति ॥ १४ ॥

अथ श्रोत्रमत्यवहत्तद्यदा मृत्युमत्यमुच्यत ता दिशोऽभवꣳस्ता इमा दिशः परेण मृत्युमतिक्रान्ताः ॥ १५ ॥

अथ मनोऽत्यवहत्तद्यदा मृत्युमत्यमुच्यत स चन्द्रमा अभवत्सोऽसौ चन्द्रः परेण मृत्युमतिक्रान्तो भात्येवं ह वा एनमेषा देवता मृत्युमतिवहति य एवं वेद ॥ १६ ॥

एवं प्राणः स्वयं शुद्धः शुद्धं कुर्यादुपासकम् ।
अतो वागादिकं त्यक्त्वा प्राणं ध्यायेत्प्रतर्पकम् ॥ ८८ ॥

इस श्रुतिके अनुसार वाग्‌की देवता अग्नि है, यह सिद्ध है, सो यह अग्नि मृत्युसे मुक्त होकर अत्यन्त दीप्तिमान् होती है ॥ १२ ॥

'अथ प्राणमत्य०' इत्यादि । अर्थ पूर्ववत् स्पष्ट है । प्राण वायु हुआ । प्राणका देवता वायु है, वह मृत्युमुक्त होकर पवित्र करता है ॥ १३ ॥

'अथ चक्षुः' इत्यादि । पूर्ववत् । चक्षु आदित्य हुआ । चक्षुका देवता आदित्य है, वह मृत्युमुक्त होकर तपता है ॥ १४ ॥

'अथ श्रोत्रम्' इत्यादि । मृत्युसे मुक्त होकर श्रोत्र दिग् हुआ । प्राच्यादि दिशाएँ ये ही हैं ॥ १५ ॥

'अथ मनः' इत्यादि । मन मृत्युसे मुक्त होकर चन्द्रमा हुआ । मनका चन्द्रमा देवता माना जाता है, 'चन्द्रमा मनसो जातः' इत्यादि श्रुति इस अर्थमें अनुकूल है। भाति—शोभित होता है। उक्त फल उपासकको होता है, इसका निर्देश करते हैं—'एवंवेद' जो उक्तरूपसे उपासना करता है । वेदका तात्पर्य उपासनामें है । सकृत् ज्ञानमें नहीं है, क्योंकि तावन्मात्रसे फलका दर्शन नहीं होता ॥ १६ ॥

'एवं प्राणः' इत्यादि । एवं उक्त और वक्ष्यमाण गुणोंसे विशिष्ट प्राणकी प्रधानरूपसे जो उपासना (साक्षात्कारफलक उपासना) करता है, वह प्राणके उपासकको इस उपासनासे शुद्ध करता है, इसलिए अर्थात् स्वपरिशुद्धिके लिए

श्रुतिः ॥ अथात्मनेऽन्नाद्यमागायद्यद्धि किञ्चान्नमद्यतेऽनेनैव तदद्यत इह प्रतितिष्ठति ॥ १७ ॥

ते देवा अब्रुवन्नेतावद्वा इदꣳसर्वं यदन्नं तदात्मन आगासीरनु नोऽस्मिन्नन्न आभजस्वेति ते वै माऽभिसंविशतेति तथेति तꣳसमन्तं परिण्यविशन्त तस्माद्यदनेनान्नमत्ति ॥ १८ ॥

तर्पयत्येष वागादीन् स्वभुक्तान्नेन सर्वशः ।
इत्यर्थस्य कुतः सिद्धिरिति चेदुच्यते शृणु ॥ ८९ ॥

वागादि देवताओंका त्यागकर परिशुद्ध प्राणकी उपासना (ध्यान) करे। साक्षात्कृत प्राण उपासकका परिच्छेदाभिमान नष्ट कर सर्वात्मभावको प्राप्त कराता है ॥ ८८ ॥

'अथात्मने' इत्यादि। वागाद्युपाधिक यजमानके अभ्युदयके लिए तीन पवमानोंमें गान कर अवशिष्ट नौ स्तोत्रोंमें अपने लिए अन्न और आद्यका आगान किया। अन्नशब्दसे भोज्यसामान्यका संग्रह इष्ट है और आद्यशब्दका संस्कृतान्नमें तात्पर्य है, अतएव अन्न और आद्य ये दोनों शब्द सामान्य और विशेष विवक्षासे सार्थक हैं, अतः प्रकृतमें पुनरुक्तिकी आशङ्का नहीं है। अपने लिए अन्नाद्यका गान किया, इसमें कारण कहते हैं—'यद्धि'से। लोकमें प्राणी जो कुछ खाते हैं, वस्तुतः वह प्राण ही खाता है, चाहे अन्न हो अथवा आद्य। और शरीराकार परिणत अन्नमें ही प्राण प्रतिष्ठित रहता है, इसलिए प्राणने अपने लिए अन्नाद्यका आगान किया ॥ १७ ॥

शङ्का—'ते देवा अब्रुवन्' इत्यादि। प्राण ही खाता है, यह नियम ठीक नहीं है, अन्न द्वारा अन्य वागादि इन्द्रियोंका भी उपकार देखा जाता है।

समाधान—हां, उपकार अवश्य देखा जाता है, किन्तु प्राणके भक्षणके द्वारा ही अन्यत्र भी उपकार होता है, अन्य इन्द्रियोंमें स्वतः अन्नाद्यके भक्षणकी सामर्थ्य नहीं है। वे वागादि देवता मुख्य प्राणसे बोले कि जिसे शरीरस्थितिके निमित्त खाते हैं, वही तो अन्न है, उससे अतिरिक्त नहीं है; किन्तु उस सबका आपने अपने लिए आगान किया और हम लोग भी अन्नके बिना नहीं रह सकते, इसलिए अपनेमें से कुछ हम लोगोंको भी दीजिये। प्राणने उत्तर दिया कि यदि आप लोग भी अन्नार्थी हैं, तो मेरे समीपमें ही बैठें, यह सुन कर अन्य देवताओंने कहा बहुत अच्छा। यह कह कर प्राणके चारों तरफ वे देवता बैठ गये। यह सबपर

भुक्तं त्रिधा भवत्यन्नं स्थूलमध्यमसूक्ष्मकैः ।
भागैः स्थूलो बहिर्याति मध्यमाद्देहपोषणम् ॥ ९० ॥
अणीयान्सूक्ष्मनाडीस्थो देवताः पोषयत्ययम् ।
पुष्टेन्द्रियैः सुखोत्पत्तिर्या जीवात्मन एव सा ॥ ९१ ॥
ता एता देवताः सप्तदश ज्ञानक्रियात्मकाः ।
सोऽयं सप्तदशग्रामो भोक्तुः करणलक्षणः ॥ ९२ ॥

विदित ही है कि निष्प्राण शरीरमें या सप्राण ही शरीरमें यदि प्राण भक्षण न करे, तो तत्-तत् इन्द्रियाधिष्ठानोंपर अन्नाद्यके रखनेपर भी अणुमात्र भी उनका उपकार नहीं होता, अतः प्राणके द्वारा ही अन्य इन्द्रियोंका उपकार होता है, यह निर्विवादसिद्ध है । प्राण द्वारा ही शेष इन्द्रिय आदिकी तृप्ति होती है, यह निष्कर्ष निकला ॥ १८ ॥

'तर्पयत्येष वागादीन्' इत्यादि । एष यह प्राण स्वभुक्त अन्नसे वागादि समस्त इन्द्रियोंको तृप्त करता है, यह अर्थ कैसे सिद्ध होता है, अर्थात् चैत्रके भक्षण करनेसे तदतिरिक्त मैत्रकी तृप्ति तो लोकमें दृष्ट नहीं है, इस शङ्काकी निवृत्ति करते हैं कि अन्यके भक्षणसे अन्यकी तृप्ति कैसे होती है, यह सुनो ॥ ८९ ॥

'भुक्तं त्रिधा' इत्यादि । प्राण द्वारा भुक्त अन्न तीन राशियोंमें विभक्त होता है । एक अंश स्थूल, दूसरा अंश मध्यम और तीसरा अश सूक्ष्म कहा जाता है । स्थूल अंश पुरीष होकर शरीरसे बाहर निकल जाता है और द्वितीय मध्यम अंशसे शरीरका पोषण होता है ॥९०॥

'अणीयान्' इत्यादि । अणुतर तृतीय अंश सूक्ष्म नाड़ीरूप होकर उक्त वागादि देवताओंको पुष्ट करता है और पुष्ट इन्द्रियोंसे जो सुख होता है, वह जीवात्माका माना जाता है ॥ ९१ ॥

'ता एता देवताः' इत्यादि । ये सत्रह देवता ज्ञानात्मक और क्रियात्मक हैं, इन्हीं सत्रह देवताओंका समूह भोक्ता जीवका करण कहलाता है । नाडीस्थ सूक्ष्म भुक्तान्नरस इन्हीं देवताओंका पोषक है । इनमें स्वतन्त्रताके परिहारके लिए कहते हैं कि ये भोक्ता जीवके करण हैं, स्वतन्त्र नहीं है ॥ ९२ ॥

बुद्धीन्द्रियाणि पञ्चैव तथा कर्मेन्द्रियाण्यपि ।
वायवः पञ्च बुद्धिश्च मनः सप्तदशं विदुः ॥ ९३ ॥
त्यक्तेऽपि स्थूलदेहेऽस्मिन्भूतपञ्चकमाश्रयः ।
लिङ्गं सप्तदशग्रामं प्राहुः पञ्चकसंयुतम् ॥ ९४ ॥
पयोम्भोवदिदं लिङ्गं नानारूपैः समन्वितम् ।
आविर्भावतिरोभावैः कारणात्मनि वर्त्तते ॥ ९५ ॥

उक्त सत्रह देवताओंका परिगणन करते हैं—'बुद्धीन्द्रियाणि' इत्यादिसे।

त्वक्, चक्षु, श्रोत्र, घ्राण और जिह्वा—ये पांच बुद्धिके साधन हैं, इसलिए बुद्धीन्द्रिय कहलाते हैं। वाक्, पाणि, पाद, पायु और उपस्थ—ये पांच कर्मसाधन होनेसे कर्मेन्द्रिय कहलाते हैं। प्राण, अपान, उदान, समान और व्यान—ये पांच वायु प्राण कहलाते हैं। अध्यवसायात्मक बुद्धि और संकल्पात्मक मन—इन्हीं सत्रह करणोंका समुदाय लिङ्ग शरीर कहलाता है। इस लिङ्ग शरीरका ज्ञान विवेकियोंको ही होता है, साधारणको नहीं। आशय यह कि यह लिङ्ग शरीर स्थूल शरीरके समान सर्वसाधारणसे वेद्य नहीं है ॥ ९३ ॥

'त्यक्तेऽपि स्थूलदेहेऽस्मिन्' इत्यादि ।

शङ्का—देवताशब्दसे करण-समूह विवक्षित है। उक्त करणसमूहको स्थूल देहके आश्रित मानते हैं। स्थूल देहके नाशके पश्चात् करण निराश्रय तो रह नहीं सकते, अतः करणोंके भी नाशका स्वीकार करना पड़ेगा, तो तत्त्वज्ञानके बिना ही मरणके अनन्तर सबकी मुक्ति होनी चाहिए, ऐसी परिस्थितिमें तत्त्वज्ञान भी व्यर्थ ही है।

समाधान—स्थूल देहका नाश होनेपर भी उक्त करण-समुदाय निराश्रय होकर नष्ट नहीं होता, किन्तु कारण अपञ्चीकृत पञ्चभूत आकाश, वायु, तेज, जल और पृथिवी ये ही उक्त सत्रह करणोंके आश्रय कहे जाते हैं। अपञ्चीकृत पांच भूत सब कार्योंके साधारण कारण माने जाते हैं ॥ ९४ ॥

'पयोम्भोवदिदम्' इत्यादि ।

शङ्का—पाँचभूत भी तो कार्य ही हैं, अतः उनका भी नाश अवश्यंभावी है, उनके नाशके बाद उक्त करणसमूह फिर किसमें रहेगा ?

समाधान—मूल कारणमें रहेगा। आशय यह है कि जैसे दूध तथा जल नानारूपसे रहते हैं, कभी दूध अपने स्वरूपसे रहता है और कभी दही आदि-

एकीभूते क्षीरनीरे यथा ज्ञानक्रिये तथा ।
एकीभूते स्थिते लिङ्गे रूपेणाऽनेकशक्तिके ॥ ९६ ॥
यथा वा धेनुभिः पीतं नीरं क्षीरीभवेत्तथा ।
साभासमोहश्चिन्निष्ठो लिङ्गीभूयाऽवभासते ॥ ९७ ॥

रूपसे परिणत होकर रहता है एवं जल भी कभी स्वस्वरूप द्रवात्मक स्वभावसे रहता है और कभी निमित्तान्तरके संसर्गसे हिमादि कठिन स्वभावसे परिणत हो जाता है, किन्तु विकार (परिणाम) दशामें भी क्षीर, नीरादिका नाश नहीं होता, किन्तु जिन स्वावयवोंमें क्षीरादि रहता है, उन्हींमें दध्यादि विकार भी रहते हैं, वस्तुतः क्षीरादि अवयवोंका ही रूपान्तरसे परिणाम होता है। केवल क्षीरादि अवयवोंमें दुग्धादिका आविर्भाव तिरोभाव होता है। तन्निमित्तक ही उत्पत्ति और नाशका व्यवहार होता है, एवं करणसमूह समष्टि व्यष्ट्यात्मक नानाकारविशिष्ट कालभेदसे अभिव्यक्त होता है और फिर मूल कारणमें छिप जाता है ॥ ९५ ॥

आविर्भाव और तिरोभाव पूर्वमें कहे गये हैं, तिरोभावका दृष्टान्त द्वारा समर्थन करते हैं—'एकीभूते क्षीरनीरे' इत्यादिसे ।

लिङ्गात्मक ज्ञान-क्रिया क्षीर-नीरके समान मिश्रितस्वरूप होनेसे विभक्त (अलग-अलग) स्वरूपसे नहीं प्रतीत होतीं, किन्तु एक पात्रमें दोनोंकी स्थिति रहती है, वैसे ही ज्ञानक्रियात्मक करणद्वय अविविक्त होकर अनेक शक्तिविशिष्ट मूल कारणमें क्षीर-नीरके समान रहते हैं अर्थात् मूलकारणात्मना रहते हैं, अतएव तत्कालमें करणोंका तिरोभाव कहा जाता है ॥ ९६ ॥

आविर्भाव कहते हैं—'यथा वा धेनुभिः' इत्यादिसे ।

धेनु (नव प्रसूतिका) गौका पिया जल जैसे क्षीर होता है, वैसे ही चिन्निष्ठ साभास मोह लिङ्गात्मना आविर्भूत होता है। अविद्याका सुसूक्ष्म अवस्थाविशेष मोह कहलाता है। मोहसे अविद्यामें चैतन्यकी छाया पड़ती है। चिच्छायापन्न अविद्या चेतनके सदृश प्रतीत होती हैं। वही अनवच्छिन्न दण्डायमान एक अविद्या अनुभूयमान शब्दादि विषयोंकी कारण है, अतएव तदात्मक कहलाती है। इसी अविद्यासे स्वप्न और सुषुप्ति इन दोनों स्थानों तथा तद्गत कार्योंका उपसंहार कर स्वापकालमें ईश्वर कारणात्मना अवस्थित रहता है। यद्यपि निर्विकार कूटस्थ करणका आधार नहीं हो सकता, तथापि साभास

आविर्भावतिरोभावौ बहुशः पटचित्रवत् ।
पटे विकाससङ्कोचाविव बोधसुषुप्तके ॥ ९८ ॥
कूटस्थबोधतन्मोहचिदाभासत्रयात्मना ।
सङ्कोच्य जागरस्वप्नौ लिङ्गं सुप्तौ तिरोभवेत् ॥ ९९ ॥

अविद्यावश करणाधारत्वमें आपत्ति नहीं है । कल्पित धर्मसे अधिष्ठानमें वास्तविक दोषका संभव नहीं है और न कल्पित धर्मोंसे पारमार्थिक अद्वैतका विघात ही हो सकता है ।

शङ्का—करणोंकी स्थिति प्रधानमें ही क्यों नहीं मानते ? प्रधानके त्रिगुणात्मक होनेसे तत्-तत् करणरूपसे प्रधानके परिणाममें कोई बाधक नहीं है । जाग्रत्कालमें प्रधानसे इन्द्रियोंका आविर्भाव और स्वप्नकालमें उसीमें लय भी कहना समुचित है ।

समाधान—प्रधान अद्वैतवादियोंके मतमें अवैदिक होनेसे मान्य नहीं है, 'ईक्षतेर्नाशब्दम्' इत्यादि सूत्रोंमें स्पष्ट है और अचेतन काष्ठके समान है, इसलिए चेतनतन्त्र नहीं है, फिर भी यदि उसे चेतनतन्त्र मानें, तो नाममात्रमें विवाद कहा जा सकता है, सो सर्वथा उपेक्ष्य है । आविर्भाव-तिरोभावके द्वारा मूलकारण ही लिङ्गका आधार है ॥ ९७ ॥

आविर्भावतिरोभावौ' इत्यादि । पटस्थ चित्र पटके पसारनेसे आविर्भूत होता है, साफ साफ दिखाई देता है और उसके सिमेटनेसे उसमें स्थित चित्र भी तिरोहित हो जाता है, पटमें रहनेपर भी स्पष्ट लक्षित नहीं होता, अतः पटके विकास और संकोचके समान ही बोध और सुषुप्ति अवस्थाविशेष हैं । पटके विकासके समान प्रबोध और संकोचके समान सुषुप्ति है । स्वप्नका प्रबोधसे संग्रह अभीष्ट है, क्योंकि उस अवस्थामें मानस ज्ञान रहता ही है ॥ ९८ ॥

'कूटस्थबोधतन्मोह०' इत्यादि । लिङ्ग—उक्त करणसमूह—कूटस्थबोध, तन्मोह और चिदाभास इन तीन रूपोंसे जागर और स्वप्नका संकोच कर सुषुप्ति अवस्थामें तिरोहित हो जाता है, अर्थात् उत्तरोत्तर कार्यकी पूर्व-पूर्व कारणोंमें संस्काररूपसे अवस्थितिको ही तिरोभाव या लय कहते हैं, जागरावस्थामें जैसे तीनोंका अवभास होता है वैसे सुषुप्ति अवस्थामें नहीं होता, क्योंकि उस कालमें लिङ्ग स्वकारणमें तिरोहित हो जाता है ॥९९॥

अपास्ताशेषबाह्यार्थं तज्जवासनयाऽन्वितम् ।
लिङ्गमाविर्भवेत्स्वप्ने प्रसार्याखिलवासनाः ॥ १०० ॥
जाग्रत्काले विशेषेण स्थित्वा हृदयसद्मनि ।
द्वासप्ततिसहस्राणि नाडीर्व्याप्यावतिष्ठते ॥ १०१ ॥

विस्तृत पटके समान जाग्रत् स्वप्नमें लिङ्गका विकास कहते हैं—'अपास्ताशेषबाह्यार्थं' इत्यादिसे ।

संपूर्ण बाह्य अर्थोंका त्याग कर केवल बाह्यार्थवासनासे संयुक्त लिङ्ग संपूर्ण उक्त वासनाओंका प्रसार कर आविर्भूत होता है । बाह्य अर्थके साथ इन्द्रियोंका संबन्ध न होनेसे उनका भान नहीं होता, किन्तु दर्शन-श्रवण-जनित विषयवासनाएँ जो चित्तमें रहती हैं, तदनुसार अनिर्वचनीय अनादि अविद्या परिणत होती है और मन उसको देखता है, यह स्वाप्निक विषयका अवभास है ।

शङ्का—यदि संपूर्ण अनात्म पदार्थोंका आत्मामें उपसंहार मानते हो, तो ऐसी अवस्थामें संसारका तो कारण अवशिष्ट रहा नहीं, फिर संसार नहीं हो सकेगा ।

समाधान—नहीं, संसारका निदान संस्कार आत्मामें अवशिष्ट रहता है, किन्तु अतीन्द्रिय होनेसे उसका भान नहीं होता, यह स्फुट करनेके लिए 'तज्जवासनयाऽन्वितम्' यह विशेषण दिया है ।

शङ्का—जैसे मुक्तके निरस्तबाह्यविषय होनेसे उसमें संस्कार नहीं माना जाता वैसे ही परमें भी उक्त विशेषण द्वारा संस्कारशून्यत्व क्यों नहीं मानते ?

समाधान—मुक्त तो ध्वस्तप्रत्यगज्ञान होता है, इसलिए उसमें संस्कारकी स्थिति नहीं हो सकती और पर शब्दसे यहां सूत्रात्मा विवक्षित है, उसका आत्मज्ञान मुक्तके समान ध्वस्त नहीं है, किन्तु अध्वस्तप्रत्यगज्ञान है, इसलिए पुनः सृष्टिका विकास होता है, यह श्रुति-स्मृतियोंमें प्रसिद्ध है, अतएव अपरब्रह्मकार्य ब्रह्मादि कहे जाते हैं ॥१००॥

'जाग्रत्काले' इत्यादि ।

शङ्का—परको ही यदि सूत्ररूपसे सुषुप्ति आदि दशामें अवस्थित मानते हैं, तो पिण्डादि ब्रह्मसे भिन्न है, इसलिए अद्वैतका भङ्ग हो जायगा ।

समाधान—पर प्रबोधकालमें हृदयगृहमें स्थित होकर बहत्तर हजार नाड़ियोंमें व्याप्त होकर अवस्थित रहता है ।

स एष परमात्मैव स्वात्ममोहसहायवान् ॥
ज्ञानशक्त्या क्रियाशक्त्या जानन् कुर्वन् वपुःस्थितः ॥ १०२ ॥
आपादमस्तकं व्याप्तं लिङ्गेनाऽस्मद्वपुर्यथा ।
तथा देवादिदेहाश्च लिङ्गं सर्वात्मकं ततः ॥ १०३ ॥

शङ्का—वह तो जाग्रदभिमानी विश्व कहलाता है, जो सब शरीरावयवोंको व्याप्त कर रहता है, अतएव जाग्रत्कालमें विश्व, स्वप्नमें तैजस और सुषुप्तिमें प्राज्ञ, इस प्रकार अन्य शास्त्रोंमें जीवका त्रिविध स्वरूप कहा गया है।

समाधान—हृदयमें अभिव्यक्ति होती है, इसलिए हृदयगेहमें अवस्थान मानकर स्थूल विषयोंका उपभोग करता हुआ स्थूलाभिमानी विश्वादि संज्ञक होकर परमात्मा ही विराड् स्वरूपसे रहता है, अतः अद्वैतहानिकी शङ्का नहीं हो सकती ॥ १०१ ॥

उक्त रीतिसे लिङ्गकी तीनों अवस्थाओंमें स्थिति समझाकर तदवच्छिन्न जीवका वस्तुतः परमात्मासे भेद है, इस भ्रमका निराकरण करते हैं—'स एष परमात्मैव' इत्यादिसे।

स्वात्ममोहसहित परमात्मा ही जीव कहलाता है, देहमें स्थित वह ज्ञानशक्तिसे जानन् और क्रियाशक्तिसे कुर्वन् कहा जाता है। लिङ्ग ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति एतदुभयात्मक है, अतः तदवच्छिन्न जीव भी उभयात्मक कहा जाता है। सारांश यह है कि कर्ता और ज्ञाता परमात्मा ही है, प्राणरूपसे कर्ता और अग्निरूपसे ज्ञाता कहा जाता है। एक ही परमात्मामें नानारूपसे व्यवहार होनेका मूल कहते हैं—'स्वात्ममोहसहायवान्' अर्थात् अविद्या द्वारा दोनोंका व्यवहार होता है ॥ १०२ ॥

'आपादमस्तकं' इत्यादि।

शङ्का—लिङ्गदेह परिच्छिन्न है या अपरिच्छिन्न ? प्रथम पक्षमें सूक्ष्म कीट-शरीरके समान लिङ्ग देह गजादिशरीरमें तद्व्यापक नहीं हो सकता। द्वितीय पक्षमें शरीरसे बाहर भी सुख-दुःखादिकी उपलब्धि होनी चाहिए।

समाधान—हिरण्यगर्भका लिङ्गशरीर अपरिच्छिन्न है और तदतिरिक्त जीवोंका उक्त शरीर परिच्छिन्न है। उपासनाके लिए जीवोंका लिङ्गशरीर भी अपरिच्छिन्न कहा गया है, यह बात दूसरी है। अवास्तिविकरूपसे भी उपासना होती है।

एकमेव यथा गोत्वं प्रतिव्यक्ति समापितम् ।
प्रतिदेहं समाप्यास्ते तथैका लिङ्गदेवता ॥ १०४ ॥

शङ्का—यदि जीवोंके लिङ्गशरीरको तत्तच्छरीरके बराबर मानते हो, तो पुत्तिकाशरीरवाले जीवको उसके कर्मके कारण जन्मान्तरमें गजशरीर मिलेगा, तो उसमें वह शरीर व्यापक कैसे होगा ? प्रत्येक जन्ममें लिङ्गशरीर तो बदलता नहीं, सर्गसे लेकर सृष्टिकी समाप्ति तक प्रत्येक जीवका लिङ्गशरीर एक ही माना जाता है, कर्मवासनाएँ भी उसीमें मानी जाती हैं ।

समाधान—ठीक है, किन्तु रबड़के समान लिङ्गशरीर संकोच-विकास-शाली माना जाता है । पुत्तिकाशरीरमें उक्त शरीर सङ्कुचित और गजशरीरमें विकसित हो जाता है, इसलिए उक्त अनुपपत्ति नहीं हो सकती; इस तात्पर्यसे कहते हैं कि हम लोगोंका शरीर जैसे पैरसे लेकर मस्तक तक लिङ्गशरीरसे व्याप्त रहता है, वैसे ही देवताओंका शरीर भी लिङ्गशरीरसे व्याप्त रहता है, इसलिए लिङ्ग सर्वात्मक है ॥१०३॥

'एकमेव यथा०' इत्यादि । न्यायके मतसे गोत्वजाति एक ही है और हर एक गोव्यक्तिमें परिसमाप्त है वैसे ही वेदान्तमतमें लिङ्ग देवता प्रतिव्यक्तिमें परिसमाप्त रहता है । तात्पर्य यह है कि द्वित्वादि संख्या दो वस्तुओंमें परिसमाप्त है—पर्याप्ति सबन्धसे रहती है और एक-एक व्यक्तिमें अपरिसमाप्त-वृत्ति है—अपर्याप्ति संबन्धसे रहती है, इसलिए एक व्यक्तिमें अपर्याप्त एकत्वके रहनेपर भी 'द्वौ' यह प्रयोग नहीं ही होता, पर 'द्वित्ववान्' यह प्रयोग होता है । 'द्वित्ववान्' इस प्रतीतिमें अपर्य्याप्त भी द्वित्वनिमित्त है और द्वौ इस प्रतीतिमें पर्याप्त ही द्वित्व द्वौ इस प्रतीतिका नियामक माना जाता है, एवं लिङ्गशरीरको एक-एकमें अपर्याप्ति संबन्धसे और समुदायमें पर्याप्ति सबन्धसे मानना चाहिए, इस भ्रमके निराकरणके लिए कहते हैं कि लिङ्गशरीरके विषयमें ऐसा नहीं माना जाता, किन्तु इस विषयमें अनुकूल दृष्टान्त गोत्वादि है । गोत्व प्रतिगोव्यक्तिमें पर्याप्तिसे रहता है और उनके समुदायमें भी पर्याप्ति सम्बन्धसे रहता है, अतएव एक-एक गो व्यक्तिमें 'गौः' यह प्रयोग किया जाता है और गोसमुदायके तात्पर्यसे भी 'गौः' यह प्रयोग साधु माना जाता है; क्योंकि पर्याप्ति सबन्ध से ही गोत्व एक-एक और तत्समुदायमें रहता है, यही प्रकार लिङ्गशरीरके विषयमें भी समझना चाहिए ॥ १०४ ॥

लिङ्गं क्षुद्रशरीरेण पुत्तिकाख्येन तत्समम् ।
मशकेन गजेनाऽपि विराट्पिण्डेन तत्समम् ॥ १०५ ॥
वायुर्गौतम तत्सूत्रमित्युक्तेर्वायुर्देहभृत् ।
हिरण्यगर्भस्तेनाऽपि लिङ्गमेतत्सममतम् ॥ १०६ ॥
समस्तव्यस्तदेहेषु समष्टिव्यष्टितामगात् ।
लिङ्गं समस्तदेहोऽयं वायुर्व्यस्ता गजादयः ॥ १०७ ॥

'लिङ्गं क्षुद्रशरीरेण' इत्यादि । पुत्तिकाकी—क्षुद्रकीटविशेषकी—अतिस्वल्प देहके समान लिङ्ग शरीर है तथा मशक (मच्छड़) और गजके (हाथीके) शरीरके समान और विराट् शरीरके समान भी उक्त देह है । गोत्वके दृष्टान्तका तात्पर्य व्यष्टि और समष्टि जो मिथःकार्यकारणभावापन्न हैं, उनके अभेदकी विवक्षा में है । विराट्की लिङ्गदेह समष्ट्यात्मक है और उसका कार्य्य प्रत्येक जीवका लिङ्ग शरीर व्यष्ट्यात्मक है । वस्तुतः व्यवहार-दशामें प्रत्येक जीवका लिङ्ग शरीर भिन्न-भिन्न है । इसी शरीरके द्वारा स्वर्गादि तथा अनेक योनियोंमें जीव अपने उपार्जित पुण्य और पापके अनुसार विविध सुख, दुःख आदिका उपभोग करता है । स्थूल शरीरके बिना केवल लिङ्ग शरीरसे सुखादिका उपभोग नहीं हो सकता, इसलिए स्थूल शरीरकी आवश्यकता पड़ती है ॥ १०५ ॥

'वायुर्गौतम०' इत्यादि ।

शङ्का—हिरण्यगर्भका लिङ्ग शरीर हिरण्यगर्भके शरीरके समान है, इस कथनसे यह प्रतीत होता है कि हिरण्यगर्भका भी शरीर है, इसलिए प्रश्न होता है कि हिरण्यगर्भका कैसा शरीर है तथा उसमें प्रमाण क्या है ?

समाधान—हिरण्यगर्भका शरीर वाय्वात्मक है, वायु सूक्ष्म तथा पृथिवी आदिका व्यापक है, इसमें प्रमाण 'वायुर्गौतम तत्सूत्रम्' इत्यादि श्रुति है, अतः हिरण्यगर्भके वाय्वात्मक शरीरके समान ही उसका लिङ्ग शरीर है, यह निर्विवाद सिद्ध हुआ ॥ १०६ ॥

'समस्तव्यस्त०' इत्यादि । यही वायु समस्त और व्यस्त अर्थात् समुदाय और एक व्यक्तिके तात्पर्यभेदसे समष्टि और व्यष्टि कहलाता है । समस्त देहमें समष्टि और व्यस्त देहोंमें व्यष्टि कहा जाता है । लिङ्ग समस्त देह है और व्यस्त गजादि देह है, यद्यपि आकाश एक है, तथापि जैसे समस्त घट, करक

धेन्वां गर्भस्थवत्से च यथा गोत्वं समं तथा।
सूत्रात्मन्यस्मदादौ च लिङ्गसाम्यं श्रुतीरितम् ॥ १०८ ॥
समायामपि जिह्वायां नरो वक्ति पशुर्न तु।
सत्यसङ्कल्पता तद्वत्सूत्रादौ नाऽस्मदादिषु ॥ १०९ ॥

आदिगत आकाशके तात्पर्यसे केवल आकाशशब्दका प्रयोग किया जाता है और तत्-तत् पदार्थगत आकाशादिके तात्पर्यसे घटाकाश, करकाकाशका प्रयोग होता है वैसे प्रकृतमें भी भेदाभेदकी विवक्षासे दोनों प्रयोग किये जाते हैं॥१०७॥

'धेन्वां गर्भस्थ०' इत्यादि। धेनु और उसके गर्भके बछड़ेमें गोत्व जैसे समान रहता है, वैसे ही सूत्रात्मा (हिरण्यगर्भ) और तदन्तःपाती अस्मदादिमें जो लिङ्ग शरीरका साम्य श्रुतिने कहा है, सो उचित ही है। गौ बड़ी है और उसका गर्भस्थ बछड़ा उसकी अपेक्षा छोटा है, पर गोत्वकी स्थिति दोनोंमें समानरूपसे है, एवं हिरण्यगर्भके शरीरकी अपेक्षा अस्मदादि शरीर अति लघु है, इसमें सन्देह नहीं, किन्तु लिङ्ग-शरीर दोनोंमें समानरूपसे पर्याप्त है ॥ १०८ ॥

'समायामपि' इत्यादि।

शङ्का—यदि सूत्रात्मा और हम लोगोंमें लिङ्ग शरीर समान ही है, तो सूत्रात्मा सत्य-संकल्प माने जाते हैं और हम लोग असत्य-संकल्प, यह भेद क्यों हुआ? प्रत्युत उसके समान हम लोग भी सत्य-संकल्प ही क्यों न हुए? अर्थात् हम लोगोंको भी सत्य-सङ्कल्प होना चाहिए, क्योंकि आत्मा तथा लिङ्ग शरीर तो समान ही हैं।

समाधान—मनुष्य और पशुमें जिह्वा समान ही होती है, फिर भी मनुष्य जैसा बोलता है, वैसा पशु नहीं बोलता, अतः तत्-तत् उपभोगका जनक अदृष्टविशेष भी कार्यभेदमें प्रयोजक माना जाता है। मनुष्योंके अदृष्टविशेषसे उसकी जिह्वाका आरम्भ होता है, और तादृश अदृष्टसे विलक्षण अदृष्टसे पशुओंकी जिह्वाका आरम्भ होता है, इसलिए अवान्तर कारणविशेषसे जिह्वादिकी आकृति और तत्कार्य भी भिन्न-भिन्न होता है, एवं जिस अदृष्टविशेषसे सहकृत हिरण्यगर्भका लिङ्ग शरीर है, उससे विलक्षण अदृष्ट से सहकृत हम लोगोंका लिङ्ग शरीर है, इसलिए हिरण्यगर्भ सत्य-संकल्प है, और हम लोग वैसे नहीं हैं, इसमें आश्चर्य ही क्या है? ॥ १०९ ॥

अभ्यासेन वचःपानाद्यथा वक्ति शुकस्तथा ।
योगाभ्यासेन धर्मात्मा सत्यसङ्कल्पवान्नरः ॥ ११० ॥

'अभ्यासेन वचः०' इत्यादि । यदि मनुष्य और पशुमें जो भेद है, वही हिरण्यगर्भ और हम लोगोंमें है, तो जैसे पशु मनुष्यका शब्द कभी नहीं बोल सकता, वैसे ही हम लोग हिरण्यगर्भके समान सत्यसंकल्प नहीं हो सकते, यह स्वरसतः सिद्ध होता है। ऐसी परिस्थितिमें मनुष्यको हिरण्यगर्भके समान सत्यसंकल्प होनेके लिए उपायका उपदेश ही व्यर्थ है, क्योंकि प्रकृत उपासनासे भी तो समानता नहीं हो सकती। इस शंकाका निराकरण करते हैं कि जैसे मनुष्य-वाणीका अभ्यास करनेसे तोता, मैना आदि पक्षी, जिनकी यह स्वाभाविक वाणी नहीं है, मनुष्यके समान 'राम राम' इत्यादि शब्दोंका उच्चारण करते हैं, वैसे ही मनुष्य योगाभ्यास द्वारा धर्मात्मा होकर हिरण्यगर्भके समान सत्यसंकल्प हो सकता है, इसमें आश्चर्य नहीं है; क्योंकि स्वतःसिद्ध स्वभावसे विलक्षण स्वभावकी प्राप्ति उपायसे होती है। जो उपायके अनुष्ठानमें समर्थ हैं, उन्हींके लिए शास्त्रोंमें उपायका उपदेश किया गया है और जो अधिकारी नहीं है उनके लिए न तो उपाय ही है और न उनका शास्त्रोंमें उल्लेख ही है। प्रत्यक्षसे देखते हैं कि तोता, मैना आदि पक्षी मनुष्यकी चेष्टासे मनुष्यकी वाणीसे युक्त हो जाते हैं, पर गाय, अश्व आदि नहीं होते, इसलिए यह निश्चय होता है कि उपायके अधिकारकी भी सीमा है। जैसे शुक आदिका चेष्टाभ्यासादि द्वारा मनुष्यकी वाणी तक अधिकार है, वैसे ही प्रकृत उपासनाके द्वारा मनुष्यका सत्यसंकल्पादि तक अधिकार है।

और मनुष्यकी योनि सर्व-साधन योनि है, इससे सब फल पा सकता है। वर्तमान प्रजापतिने भी तो मनुष्य होकर ही उपायके अनुष्ठानसे उक्त पद प्राप्त किया है। इसी प्रकार अन्य मनुष्य भी कर सकते हैं। वचःपानका ब्राह्मीपान भी अर्थ किया गया है। शास्त्रोंमें बुद्धिकी वृद्धिके लिए ब्राह्मीके पानका विधान है। पर प्रकृतमें तोताके साथ इसका समन्वय ठीक नहीं होता, इसलिए यह अर्थ विवक्षित नहीं है। शब्दार्थ होनेसे कोई अर्थ विवक्षित नहीं कहा जा सकता, किन्तु वाक्यार्थमें समन्वित होनेसे विवक्षित कहा जाता है ॥ ११० ॥

प्रबोधसुप्तिवत् सृष्टिसंहृत्योः सूत्रविग्रहे ।
आविर्भावतिरोभावौ लिङ्गमाप्नोति मोहजम् ॥ १११ ॥
चिदात्मव्यवहारार्थमुपाधिर्लिङ्गमीरितम् ।
लिङ्गोपहित आत्मैष बहुधा व्यवतिष्ठते ॥ ११२ ॥
प्रतिप्राणि परिच्छेदो ज्ञानकर्मानुरोधतः ।
धर्माधर्मानपेक्षः सन्नाऽऽनन्त्येनाऽवतिष्ठते ॥ ११३ ॥

'प्रबोधसुप्तिवत्' इत्यादि । प्रबोध और सुषुप्ति क्रमशः जैसे आत्मामें आविर्भूत और तिरोभूत होते हैं; वैसे ही सृष्टि और संहार आत्मामें ही आविर्भूत और तिरोहित होते हैं। सृष्टिके समान प्रबोध है और लयके समान सुषुप्ति है। क्रमशः इन दोनोंका प्रादुर्भाव और तिरोभाव होता है। खपुष्पके समान जो अत्यन्त असत् हैं, उनकी उत्पत्ति नहीं होती और सत्का निरन्वय नाश नहीं होता ।

'नाऽसतो विद्यते भावो नाऽभावो विद्यते सतः ।' इत्यादि भगवद्-वाक्य भी इसी अर्थका समर्थक है। फिर भी जीव मोहज लिङ्गको—आविद्यिक लिङ्ग देहको—सूत्रविग्रहमें (अपञ्चीकृत भूतरूप विग्रहमें) समझता है, यह उसकी भूल है। भूलमें मूल कहते हैं—'मोहजम्' अर्थात् मोहका कार्य । मोहसे पुरुष मूढ़ होता है और मूढ़ विपरीत भानशील ही होता है, यह भी स्फुट है ॥ १११ ॥

'चिदात्म०' इत्यादि। चिदात्माके व्यवहारके लिए उपाधिस्वरूप लिङ्ग देहकी कल्पना की गई है। देव, असुर, नर, तिर्यक् आदि रूपसे आत्माका ही अनेकविध व्यवहार लोक तथा शास्त्रमें देखते हैं। आत्मा कूटस्थ, एकरस होनेसे स्वभावतः विरुद्ध विविध व्यवहारका विषय नहीं हो सकता, इसलिए उपाधिकी कल्पना की गई है। उपाधिकी विलक्षणतासे उपहित भी विलक्षण व्यवहारका विषय कहा जाता है। जैसे स्वभावतः आकाश सर्वत्र सम है, परन्तु घट, मठ आदिके भेदसे घटाकाश, मठाकाश आदि विलक्षण व्यवहार होता है, उसी प्रकार लिङ्गोपहित लिङ्गसंयुक्त—आत्माका देव, मनुष्य आदि रूपसे विविध व्यवहार होता है। ब्रह्माकी देहसे लेकर पुत्तिकादिकी देह तक आत्मा एकरस ही है। भेद उपाधिमात्रका है, उपधेयका नहीं है, अतएव 'शुनि चैव श्वपाके' इत्यादि भगवद्वचन भी उपपन्न होता है ॥ ११२ ॥

'प्रतिप्राणि' इत्यादि ।

एवं च सति सूत्रात्मा वर्त्तमानः पुरातनात् ।
अनुष्ठितज्ञानकर्मसाधनात्स्रष्टृतामगात् ॥ ११४ ॥

शङ्का—यदि एक ही आत्माको निखिल शरीरोंमें मानते हो, तो जन्म, मरण, सुख, दुःख, ज्ञान, अज्ञान, बन्ध, मोक्ष आदिकी व्यवस्था कैसे होगी ? लोकमें देखते हैं कि एक जनमता है, तो दूसरा मरता भी है, एक दुःखसे रोता है और उसी समयमें दूसरा सुखसे गाता-हंसता है, एक बद्ध है, तो दूसरा मुक्त है, एक ज्ञानी अतएव गुरु है तो दूसरा अज्ञानी अतएव शिष्य है, इस परिस्थितिमें उक्त व्यवस्थाके लिए आत्माका भेद मानना आवश्यक है ।

समाधान—यह व्यवस्था तो उपाधिके भेदसे बन जाती है, इसलिए आत्माका भेद मानना अनावश्यक है । जैसे एक ही मनुष्य समयके भेदसे जन्म, मरण सुख, दुःख आदिका लाभ करता है, इसमें किसीको अणुमात्र भी सन्देह नहीं है, वैसे ही शरीर, इन्द्रिय आदि उपाधियोंके भेदसे एक ही आत्मा एक कालमें सुख, दुःख आदिका लाभ कर सकता है, इसमें सन्देह ही क्या है ? क्योंकि अवच्छेदक गृहादिके भेदसे आकाशमें तम और प्रकाशवत्ता आदिका व्यवहार लोकसिद्ध है । प्रतिप्राणि परिच्छेद याने हर एक प्राणीमें परस्पर भेद शरीर, इन्द्रिय आदि मूलक है और शरीर, इन्द्रिय आदिमें भेद धर्म और अधर्मके ज्ञान और अज्ञानसे बना है, धर्मादिका भेद कर्मसे बना है । जिस पुरुषका शुभाशुभ कर्म जिस प्रकारसे रहता है, उसी प्रकार शुभाशुभकर्म भी ज्ञानानुसार ही होता है, अतः सांसारिक पुरुषोंमें अनुभूयमान भेद प्रकारान्तरसे उपपन्न हो जाता है । इसलिए 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुतिसे विरोध रखनेवाले आत्मभेदकी कल्पना अयुक्त है ।

उपाधिशून्य आत्माका वास्तविक स्वरूप कहते हैं—**धर्माधर्मानपेक्षः** । धर्मादिशून्य आत्मा अपरिच्छिन्न अतएव अनन्तस्वरूपसे स्थित रहता है, जैसे अनवच्छिन्न आकाश अनन्त है, वैसे ही वस्तुतः आत्माको अनन्त समझना चाहिए ॥ ११३ ॥

'एवं च सति' इत्यादि । ज्ञान और कर्मके अनुसार जन्म होता है, यह सिद्ध होनेपर वर्तमान प्रजापति अपने पूर्व जन्मार्जित अतएव पुराने ज्ञान कर्मके

एकापूर्वप्रयुक्तत्वात् समस्तव्यस्तरूपिणाम् ।
प्राणिनां व्यवहारोऽयं स्रष्ट्रभिप्रायतो भवेत् ॥ ११५ ॥
प्रातिस्विकान्यपूर्वाणि प्राणिनां यानि तान्यपि ।
तत्रैवाऽन्तर्भवन्त्यस्य तादृक्सङ्कल्पयोगतः ॥ ११६ ॥

अनुसार वर्तमान कल्पमें स्रष्टा हुए। पटका उपादान जैसे सूत है, वैसे ही इस जगत्के वे उपादान हैं, इसलिए सूत्रात्मा कहलाते हैं ॥ ११४ ॥

'एकापूर्व०' इत्यादि। एकके—सूत्रात्मा प्रजापतिके—अपूर्वसे—उसकी यजमान अवस्थामें विहित यागादिजन्य अपूर्वसे—बना हुआ यह समस्त और व्यस्त अर्थात् अनुवृत्त और व्यावृत्त संपूर्ण विकार है, इसलिए इसके चित्तकी अनुवृत्ति सब प्राणी करते हैं और एक दूसरेसे मिलकर अपना कार्य करते हैं। इसमें अनुमान प्रमाण है—विमतं संभूयकार्यकारि, एकापूर्वप्रयुक्तत्वात्, हस्तादिवत्।

शरीरके अवयव हस्त आदि जैसे एक अपूर्वसे प्रयुक्त हैं, अतएव एक दूसरेसे मिलकर अपना कार्य करते हैं, उसी प्रकार सबके एकापूर्वप्रयुक्त होनेसे सभी कार्यकारी होते हैं, इसी कारण 'न एकः स्वकार्ये पर्याप्तः' अकेला कोई कार्य करनेमें समर्थ नहीं होता, यह सिद्धान्त है। अतएव पञ्चीकृत भूतसे सृष्टि मानी जाती है। एक-एक भूत अन्य भूतोंकी अपेक्षा न रख कर किसी भी कार्यके आरम्भक नहीं हो सकते। वस्तुतः समस्तता और व्यस्तता आत्माके अज्ञानसे कल्पित हैं।

शङ्का—परमात्मामें समस्तता और व्यस्तताको वास्तविक क्यों नहीं मानते?

समाधान—'नेति नेति' इत्यादि श्रुतियोंसे अविद्या और तत्कार्योंकी निवृत्ति परमात्मामें स्पष्ट है।

शङ्का—सूत्र और परमात्मा—ये दोनों सर्वात्मक हैं क्या?

समाधान—परमात्मा ही तत्तदधिकारस्थानस्थित होकर सर्वविशेषस्वरूपसे अवस्थित है, यह वेदान्तसिद्धान्त है ॥ ११५ ॥

'प्रातिस्विकान्य०' इत्यादि।

शङ्का—जीवोंको यदि एकापूर्वप्रयुक्त कहते हो, तो जीवमात्र समान होने चाहिएँ, फिर विविध शरीर, सुख, दुःख आदिका भेद क्यों हुआ?

सर्वात्मप्राणरूपोऽस्मीत्येवं सङ्कल्प्य तत्फलम् ।
प्राप सूत्रादिदेहेषु पुत्तिकान्तेष्ववस्थितः ॥ ११७ ॥
एकमेव जगद्बीजमीशाभिप्रायहेतुतः ।
भूरिनानाप्रदेशेन प्रत्यात्मं व्यवतिष्ठते ॥ ११८ ॥

समाधान—एकापूर्वप्रयुक्त कहनेका यह तात्पर्य नहीं है कि अवान्तर अपूर्व कारण ही न हों, ऐसा माननेसे तो मुक्तकी भी फिर उत्पत्ति माननी पड़ेगी। किन्तु तात्पर्य यह है कि जो प्राणियोंके अवान्तर अपूर्व हैं, वे भी उक्त प्रजापतिके अपूर्वमें अन्तर्भूत हो जाते हैं, क्योंकि सर्वात्मभवनसंकल्पसे ही प्रजापतिने उक्त पद पाया है। अतएव सत्यसंकल्प भी है। पूर्व पूर्व अदृष्टोंके अनुसार जिस प्राणीको जैसा होना है, उन उन अदृष्टोंके अनुसार ही प्रजापतिने तत्-तत् स्वरूप होनेकी कामना की है, तदनुसार ही सर्वात्मक भी हुए।

यदि अवान्तर अदृष्टोंका उक्त संकल्पमें संग्रह नहीं होगा, तो अनेकाकार जगत्का स्वरूप ही नहीं बन सकता, फिर सर्वशब्दका प्रयोग ही कैसे हो सकता है, अतः तत्संकल्पान्तर्गत तत्-तत् अदृष्टभेद प्राणिभेदमें प्रयोजक हैं, इसीसे समष्टि-व्यष्टि व्यवहार किया जाता है, अदृष्टसमुदायसे समष्टि और प्रातिस्विक अदृष्टसे व्यष्टि कही जाती है ॥ ११६ ॥

'सर्वात्मप्राण०' इत्यादि। 'मैं सर्वात्म-प्राणस्वरूप हूँ', ऐसा संकल्प करके उन्होंने सर्वात्मप्राणस्वरूप फल पाया अर्थात् सर्वात्म-प्राण हुए, अतएव वे सूत्र-शरीरसे लेकर पुत्तिकादि शरीरोंमें अवस्थित हैं ॥११७॥

आत्मस्वरूपनिरूपणका उपसंहार करते हैं—'एकमेव जग०' इत्यादिसे।

यद्यपि जगत्का बीज अनादि अनिर्वचनीय अज्ञान एक ही है, तथापि उसमें जो चिदाभास—इसका अभिप्रायविशेष—पड़ा है, उसके भेदसे—प्रतिजीवहेतु-फलभेदसे—बहुविध प्रतीत होता है। कारणभेदके बिना कार्यभेद नहीं हो सकता, कारण कि अनिर्वचनीय अज्ञान एक ही है। फिर इससे विविध विचित्र जगत्की उत्पत्ति कैसे हुई? इस शङ्का पर कहते हैं कि अज्ञान एक है, यह सत्य है; पर उसमें जो चिदाभास है, उसके भेदसे विभिन्न जगत् प्रत्यात्मव्यवस्थित है। शरीरभेद, सुख-दुःखादिभेद, फलभेद, ज्ञानकर्मादिभेद, हेतुभेद—ये सब ईशके उक्त अभिप्रायके भेदसे होते हैं। कल्पित भेदसे कार्यभेद है; यह सारांश है ॥११८॥

कुर्यान्मेरावणुधियमणौ मेरुधियं तथा ।
सर्वत्राऽप्रतिघात्येव प्रत्यगज्ञो महेश्वरः ॥ ११९ ॥
अतत्त्वज्ञस्य तमसो रज्ज्वज्ञानोरगादिवत् ।
अष्टावस्थाप्रभेदेन मिथ्याऽज्ञानं प्रजायते ॥ १२० ॥
देहेन्द्रियमनःप्राणविराट्सूत्रेशशक्तयः ।
अष्टावस्था इमाः प्रोक्ताश्चिदेकरसवस्तुनः ॥ १२१ ॥

'कुर्यान्मे' इत्यादि । साभास भी अज्ञान असद्भेदका प्रकाशक कैसे होगा ? इस शङ्काकी निवृत्ति करते हैं—अघटितघटनापटीयसी अज्ञानापर-पर्याय माया होती है; यह लोकमें प्रसिद्ध है । असंभव कार्यको देखकर लोग कहते हैं कि यह माया है । मायासे कोई भी कार्य हो सकता है; अतः उससे कुछ भी असंभव नहीं है । मायासे सुमेरुमें स्वल्पपरिमाणज्ञान हो सकता है, जो सर्वथा असंभव प्रतीत होता है; एवं अणुमें मेरुधी (महत्परिमाणज्ञान) होता है; अतएव वह सब कार्यके लिए समर्थ है, किसी कार्यके लिए असमर्थ नहीं है ।

शङ्का—यदि अज्ञानको समर्थ कहना है; तो 'अज्ञः' क्यों कहा ? क्योंकि ऐसा कहनेसे अज्ञानविशिष्ट चेतनकी प्रतीति होती है; सो प्रकृतमें विव-क्षित नहीं है ।

समाधान—अज्ञान सदा परतन्त्र है, यह बोध करानेके लिए 'अज्ञः' ऐसा निर्देश किया गया है । 'अज्ञानम्' कहनेसे स्वतंत्र अज्ञान असंभवको संभव करता है, ऐसा भी प्रतीत हो सकता है, इसके वारणके लिए उपसर्जनविधया अज्ञान उक्त कार्यकारी है, केवल नहीं है, इस प्रकार 'अज्ञ' शब्दसे सूचित किया ॥११९॥

'अतत्त्व०' इत्यादि । कोई कहता है कि द्वैत अज्ञानसे जन्य नहीं है, पिण्ड, विराट्, सूत्र इत्यादि वक्ष्यमाण आठ अवस्थाओंसे विशिष्ट वस्तु तत्त्व है, इसका खण्डन करते हैं—रज्जुतत्त्वाभिज्ञको तमसे—मन्दान्धकारसे—रज्जुत्वका अज्ञान और सर्पका भ्रम—ये दोनों जैसे होते हैं, वैसे ही आत्मतत्त्वानभिज्ञको अज्ञानसे आत्मतत्त्वका अज्ञान और आठ अवस्थाओंका ज्ञान भ्रमात्मक होता है, अतः रज्जुसर्पज्ञानके समान उक्त अवस्थाज्ञान भी मिथ्या है ॥ १२० ॥

उक्त आठ अवस्थाओंका निर्देश करते हैं—'देहेन्द्रिय०' इत्यादिसे ।

प्रत्यगज्ञानविध्वस्तौ रज्ज्वज्ञानहताविव ।
तत्कल्पितनिवृत्तिः स्याच्छिष्यते केवलः परः ॥ १२२ ॥
समस्तव्यस्ततैपेह प्रत्यगज्ञानभूमिगा ।
न त्वपास्तसमस्तान्ध्ये नेति नेति परात्मनि ॥ १२३ ॥

देह, इन्द्रिय, मन, प्राण, विराट्, सूत्र, ईश और शक्ति—ये आठों अवस्थाएँ चिदेकरस प्रज्ञानघन आत्माकी ही हैं ॥ १२१ ॥

अवस्था वास्तविक नहीं होती है, किन्तु अज्ञानसे कल्पित मानी जाती है, इसमें प्रमाण कहते हैं—'प्रत्यगज्ञान०' इत्यादिसे ।

अज्ञानका ध्वंस होनेपर अज्ञानसे कल्पित उन आठों अवस्थाओंकी आत्मामें निवृत्ति हो जाती है और केवल पर—आत्मतत्त्व—ही अवशिष्ट रहता है । जैसे प्रदीपादिके प्रकाश द्वारा रज्जुतत्त्वका साक्षात्कार होनेपर रज्जुतत्त्वका अज्ञान और उसमें कल्पित सर्पकी निवृत्ति होती है और केवल रज्जु ही अवशिष्ट रहती है, वैसे ही यहाँपर भी समझना चाहिए, इसमें प्रमाण 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्' इत्यादि श्रुति है ।

अधिष्ठानभूत आत्मतत्त्वका साक्षात्कार होनेके अनन्तर द्वैतमात्रकी निवृत्ति हो जाती है, इसलिए क्रियाकर्तृभावकी भी निवृत्ति होती है । 'पश्यति' यह उपलक्षण है अर्थात् उससे क्रियामात्रकी निवृत्तिका प्रतिपादन करना अभीष्ट है । एवं 'केन' यह साधनमात्रमें उपलक्षण है अर्थात् कोई साधन नहीं है । द्वैतनिबन्धन साध्य-साधनभाव होता है, द्वैतकी निवृत्ति होनेपर साध्यसाधनभाव भी निवृत्त हो जाता है । उक्त श्रुतिमूलक यह अनुमान भी उस अर्थमें प्रमाण है—विमतम् अज्ञानजम्, तदन्वयव्यतिरेकात्, रज्जुसर्पवत्, जो जिसके रहनेपर रहता है और न रहनेपर नहीं रहता, वह उससे जन्य है, क्योंकि कार्य-कारणभाव अन्वय और व्यतिरेकका अनुविधान करता है, अन्यथा कार्यकारण-भावका ही भङ्ग हो जायगा । प्रकृतमें अज्ञानके रहनेपर द्वैत रहता है और अज्ञानके न रहनेपर उक्त श्रुतिने स्पष्ट ही द्वैतके अभावका बोधन किया है । रज्जुसर्पके समान द्वैत अज्ञानजन्य है, अतः आत्मतत्त्वज्ञानसे अज्ञानके निवृत्त होनेपर द्वैत निवृत्त हो जाता है ॥ १२२ ॥

ब्रह्मस्वभाव ही समस्त-व्यस्तात्मक है, यह किसीका मत है, उसके निरासार्थ कहते हैं—'समस्त०' इत्यादिसे ।

इत्थं प्राणस्य सर्वाक्षतर्पकत्वप्रसङ्गतः ।
उक्ता तत्त्वस्थितिः प्राणस्तर्पको ध्येय इष्यताम् ॥ १२४ ॥
शुद्धिं ब्रुवन्नर्थवादस्तत्त्वस्थितिमसूसुचत् ।
अतः प्रतीयमानेऽर्थे प्रमाणमविरोधतः ॥ १२५ ॥

प्रत्यग् आत्मामें उसके अज्ञानसे समस्तता, संपूर्णता, व्यस्तता, पृथगात्मता और नानारसता कल्पित है, वास्तविक नहीं है, क्योंकि 'नेति नेति', 'अस्थूलमनणु' 'अशब्दमस्पर्शमरूपगन्धम्' 'नेह नानास्ति' इत्यादि सैकड़ों श्रुतिवाक्योंसे आत्मामें अविद्या और उसके कार्योंका प्रतिषेध स्फुट है, इसलिए आत्मामें वास्तविक समस्तता और व्यस्तताका संभव नहीं है । ब्रह्म सकलविकारातीत, प्रज्ञानघन, कूटस्थ तथा चिदेकरस है; यह वेदान्तसिद्धान्त है; अतः अपास्तसमस्तान्ध्यमें याने समस्त अविद्यासे शून्य आत्मामें अविद्या और उसके कार्योंका सम्भव नहीं है ॥ १२३ ॥

'इत्थं प्राणस्य' इत्यादि । इस प्रकार प्राण सब इन्द्रियोंका तर्पक (तृप्तिकारक) है, अतएव ध्येय (इष्ट) है ॥१२४॥

जिस प्रसंगसे यह तत्त्व कहा गया है, उस प्रसङ्गको स्फुट करते हैं— 'शुद्धिं ब्रुवन्न०' इत्यादिसे ।

वागादिनिष्ठ उद्गानकर्तृत्वका आत्मामें आरोप है । आत्मा शुद्ध है, अतएव उद्गानके समयमें असुर प्राणको पापविद्ध नहीं कर सके; किन्तु पत्थरपर फेंके गये ढेलेके समान वे असुर स्वयं नष्ट हो गये, इत्यादि अर्थवादसे वस्तुतः आत्मामें कर्तृत्वादिका प्रतिपादन इष्ट नहीं है, इस परिस्थितिमें स्तुति आरोपितरूपसे भी होती है, यह सूचित होता है ।

शङ्का—यदि यह स्तुतिवाक्य है, तो प्राण विशुद्ध है, इस अर्थमें वह प्रमाण कैसे होगा ? क्योंकि तात्पर्यविषय अर्थमें ही शब्द प्रमाण माना जाता है, यह शास्त्रकारोंका सिद्धान्त है ।

समाधान—अर्थवाद भूतार्थवाद भी होता है । भूतार्थवादका मुख्य तात्पर्य स्तुतिमें रहता है । अवान्तर तात्पर्य स्ववाच्यार्थमें भी माना जाता है, यह देवताधिकरणमें भाष्यकारने सिद्धान्त किया है । जो प्रमाणान्तरसे बाधित अर्थका बोधक होता है; वह वाच्यार्थमें प्रमाण नहीं माना जाता । प्राणविशुद्धि प्रमाणन्तरसे न तो बाधित ही है और न ज्ञात ही है, इसलिए अज्ञात, अबाधित और सप्रयोजन अर्थका बोधक यह वाक्य स्वार्थमें प्रमाण ही है ॥ १२५ ॥

ननूपास्तिविधिं नैव पश्यामो ब्राह्मणे क्वचित् ।
अभ्यारोहजपस्यैव विधिरत्राऽवलोक्यते ॥ १२६ ॥
मैवमासुरपापस्य नाशोक्तौ तद्विधिश्रुतेः ।
य एवं वेद स प्राणो भवेत् पाप्मा तु नश्यति ॥ १२७ ॥
वागादिनिन्दया मुख्यप्राणोपासा न चेदिह ।
विधित्सिताऽथ तन्निन्दा व्यर्था प्राणस्तुतिस्तथा ॥ १२८ ॥

'ननूपास्ति०' इत्यादि ।

शङ्का—प्रकृत ब्राह्मणग्रन्थमें प्राणकी उपासनाका विधान नहीं दीखता है, किन्तु केवल अभ्यारोह-जपका विधान स्फुटरूपसे दीखता है ॥ १२६ ॥

समाधान—'मैवमा०' इत्यादिसे ।

आसुर पापकी निवृत्ति उपासनाका फल कहा गया है । कर्मविधानके बिना फलका संकीर्तन व्यर्थ हो जायगा । यद्यपि उपास्तिपदका प्रयोग नहीं है, तथापि 'य एवं वेद' इस वाक्यमें वेद शब्दका श्रवण है । प्रकृतमें वेद शब्दका उपासनामें तात्पर्य्य है । जो प्राणकी उपासना करता है, वह प्राण होता है, यही अर्थ विवक्षित है । सकृत् वेदनमात्रसे ध्येयस्वरूपकी प्राप्ति कहीं दृष्टचर नहीं है, इसलिए ज्ञान-सामान्यवाची 'वेद'का विशेष ध्यानरूप अर्थके तात्पर्यसे प्रयोग किया गया है, यह पूर्वमें निरूपण कर चुके हैं, इसलिए विशेष निरूपणकी आवश्यकता नहीं है ॥१२७॥

'वेद' इसको विधि न माननेमें बाधक कहते हैं—'वागादिनिन्दया' इत्यादिसे ।

यदि मुख्य प्राणकी उपासनाका यहांपर विधान करना इष्ट न हो, तो वागादि इन्द्रियोंकी निन्दा तथा मुख्य प्राणकी स्तुति—ये दोनों व्यर्थ हो जायँगे, अतः 'यत्स्तूयते तद्विधीयते' अर्थात् जिसकी स्तुति की जाती है, उसका विधान होता है, ऐसा माना जाता है । केवल स्तुति तो पुरुषार्थ नहीं है, इसलिए वह व्यर्थ है; इसलिए जिसकी स्तुति शास्त्रमें देखते हैं; वहां पुरुषार्थ-साधनोपयोगी बनानेके लिए विधिकी कल्पना की जाती है । प्रकृतमें प्राणकी स्तुति देखी जाती है, इसलिए यह कल्पना की जाती है कि इस स्तुतिका तात्पर्य प्राणकी उपासना करनेमें है । इन्द्रियोंकी निन्दा भी इसीके लिए ही है । केवल निन्दा भी स्तुतिके समान व्यर्थ है, यतः किसी कर्मका त्याग करनेके लिए किसीकी निन्दा की जाती है, जैसे प्रकृतमें वागादिकी निन्दा की गई है । इसका तात्पर्य है कि

ऐहिकामुष्मिकफले पूर्वोक्ते जपमात्रतः ।
न सिध्यतस्ततो नाऽस्य जपशेषार्थवादता ॥ १२९ ॥
उपास्त्या तु फलं सिध्येदन्तरेणापि तं जपम् ।
इत्यर्थो गम्यते लोकजिदेवेति श्रुतत्वतः ॥ १३० ॥
शुद्ध्यादिप्राणमाहात्म्यं विधिशेषार्थवादतः ।
न सिध्यतीति नो वाच्यं बाधस्याऽनुपलम्भनात् ॥ १३१ ॥

इन्द्रियां पापविद्ध हुईं; अतएव वे अविशुद्ध हैं, अतः वे उपास्य नहीं हो सकतीं। यदि उपासनाका विधान ही नहीं मानियेगा, तो इन्द्रियोंकी उपासना प्राप्त ही नहीं होगी, ऐसी अवस्थामें निन्दा निरर्थक हो जायगी, इसलिए उपासनाका विधान आवश्यक है ॥ १२८ ॥

'ऐहिका०' इत्यादि ।

शङ्का—प्राणोपासनाकी विधिके बिना भी उक्त अर्थवाद—स्तुति-निन्दा-बोधक उक्त वाक्य—अभ्यारोहजपविधिशेष होकर सार्थक हो सकते हैं, इसलिए प्राणोपासनाविधिकी कल्पना प्रामाणिक नहीं है ।

समाधान—ऐहिक—प्राणात्मसाक्षात्कार—और आमुष्मिक—उसके स्वरूप आदिकी प्राप्ति—ये दोनों पूर्वमें कहे जा चुके हैं। इनकी प्राप्ति जपमात्रसे नहीं हो सकती, इसलिए ये अर्थवाद जपविधिके शेष नहीं हो सकते। जप साक्षात्कारका कारण नहीं माना जाता, किन्तु उसका ध्यान तद्विषयके साक्षात्कारमें कारण माना जाता है, यह कामिनी आदि साक्षात्कारके स्थलमें लोकमें सर्वत्र मान्य है, इसलिए उक्त जप विधिशेष नहीं है, किन्तु प्राणोपासना ही विधिशेष है ॥१२९॥

'उपास्त्या तु' इत्यादि । उक्त जपके बिना भी उक्त उपासनासे उक्त फलकी सिद्धि हो सकती है, यह अर्थ 'लोकजिदेव' इस श्रुतिसे स्पष्ट सिद्ध होता है। जप कर्मांग है, जिसका कर्ममें किसी कारणवश अधिकार नहीं है, वह जपका भी अधिकारी नहीं होता, अतः उसके लिए समुच्चय नहीं है; किन्तु केवल प्राणकी उपासनासे श्रुतिनिर्दिष्ट फलभागी होता है; यह विशेषरूपसे पूर्वमें सिद्धान्त हो चुका है ॥ १३० ॥

'शुद्ध्यादि०' इत्यादि । उपासनाविधिका शेष अर्थवादवाक्य जब 'प्राण आसुर पापसे विद्ध नहीं हुआ, प्रत्युत असुर ही पराभूत हो गये' इस अर्थका प्रतिपादक है, तब उक्त रीतिसे उक्त अर्थवादसे प्राणमें विशुद्धि वास्तविक

मुख्यस्थित्यादयः प्राणे गुणा दृष्टा न तेष्विह ।
योषाग्नित्वादिवत्कश्चिद्विरोध उपलभ्यते ॥ १३२ ॥
अक्षाद्यविषया ये तु गुणा आगमतो मताः ।
शुद्धचक्षतर्पकत्वाद्याः कुतस्तेषां मृषार्थता ॥ १३३ ॥

सिद्ध नहीं हो सकती, क्योंकि स्तुति आरोपित गुणोंसे भी हुआ करती है; यह आक्षेप नहीं करना चाहिए, क्योंकि प्रकृत वाक्यार्थमें कोई बाधक नहीं देखते । सारांश यह है कि जो अभूतार्थ अर्थवाद होते हैं; वे ही स्वार्थमें प्रमाण नहीं माने जाते, क्योंकि उनका अर्थ प्रमाणसे बाधित रहता है । जैसे 'प्रजापतिरात्मनो वपामुदखिदत्' इत्यादि । कोई भी पुरुष अपनी वपाका उच्छेदन कर जीवित नहीं रह सकता । तदनन्तर यागसम्पादन करना तो अतिदूर है । इस समयके अनुसार ही अन्य समयमें भी स्वभाव माना जाता है । उत्कर्षापकर्षकी बात दूसरी है; किन्तु सर्वथा विपरीत स्वभावकी कल्पना करना दृष्टविरुद्ध होनेसे अप्रामाणिक माना जाता है ॥ १३१ ॥

'मुख्यस्थित्यादयः' इत्यादि । मुख्य स्थिति—मुखबिलवर्तमान आसन्यत्व—तथा आदिपदसे आङ्गिरसत्वादि जो गुण उपासनाके लिए प्राणमें कहे गये हैं, वे वस्तुतः उसमें हैं । पञ्चाग्निविद्याके प्रकरणमें 'योषा वाव गौतमाग्निः' के समान प्रमाणबाधित नहीं हैं । योषा—स्त्री—में अग्नित्वबुद्धि प्रत्यक्ष प्रमाणसे बाधित है; परन्तु उक्त वाक्यसे उसमें अग्निकी उपासनाका विधान है; इसलिए यहांपर 'सिंहो देवदत्तः', 'अग्निर्माणवकः' के समान अग्निशब्दका गौण प्रयोग है । सादृश्यधर्मसे गौण प्रयोग किया जाता है; प्रकृतमें सादृश्य होमाधारत्व है । अग्निमें हविका हवन होता है, स्त्रीमें रेतका; अतः पञ्चमाहुतिका द्युपर्जन्यादिके समान स्त्री भी होमाधार होनेसे गौण अग्नि है । प्रथम होमका आधार संस्कृत अग्नि है, यह मुख्य अग्नि है । आसन्यत्व, आङ्गिरसत्व प्राणमें वास्तविक माननेमें प्रत्यक्षादि प्रमाणोंके साथ विरोध उपलब्ध नहीं होता है, अतः उक्त गुणबोधक वाक्य अर्थवाद होनेपर भी अवान्तर तात्पर्यसे अबाधितार्थबोधक होनेके कारण स्वार्थमें भी प्रमाण है ॥ १३२ ॥

'अक्षाद्यविषया' इत्यादि । जो पदार्थ प्रत्यक्षादिविषय हैं; उनकी विधिमें प्रमाणान्तरकी अपेक्षा होती है । ये गुण प्रत्यक्षयोग्य हैं । शास्त्रसे

मृषात्वसाधकं मानं न किञ्चिदिह विद्यते ।
न च कारणदोषोऽत्र वेदे सम्भाव्यते क्वचित् ॥ १३४ ॥

जिनका विधान देखते हैं, उनमें यह अवधारण किया जा सकता है कि ये गुण प्रत्यक्षादि प्रमाणसे भी सिद्ध होते हैं या नहीं ? प्रथम पक्षमें मुख्यतः शब्दप्रयोग माना जाता है; द्वितीय पक्षमें गौण। और जो गुण आगमैकवेद्य हैं; उनके विषयमें प्रमाणान्तरके साथ विरोध तथा उसके अनुरोधसे गौण प्रयोग माननेका अवसर ही नहीं आता, जैसे शुद्धत्वादि। 'अशुद्धमिति चेन्न शब्दात्' इस वेदान्त-सूत्रमें यह सिद्धान्त किया है कि शुद्धत्वादि शास्त्रैकवेद्य पदार्थ हैं; प्रत्यक्षादिके विषय नहीं हैं।

अतएव शुक्ति और शंखके समान कपाल (मृत मनुष्यकी खोपड़ी) पवित्र नहीं माना जाता; अन्यथा प्राणीके दोनों अङ्ग समान हैं, फिर शंख शुद्ध है और उक्त कपाल शुद्ध नहीं है, इसमें क्या विनिगमक है ? अर्थात् कुछ नहीं। केवल आगमके विश्वाससे ही लोकमें उक्त व्यवस्था मानी जाती है। इसलिए कहते हैं—प्रत्यक्षादि प्रमाणके अविषय शुद्धि, इन्द्रियतर्पकत्व आदि प्राणमें जो आगम द्वारा विहित हैं, उनमें मृषाकी क्या संभावना है ? अर्थात् उक्त गुणविशिष्ट प्राण है, यह सत्य है ॥१३३॥

'मृषात्वसाधकम्' इत्यादि। ज्ञानमें प्रामाण्य स्वतः है अर्थात् जिन सामग्रियोंसे ज्ञान उत्पन्न होता है उन्हीं सामग्रियोंसे प्रामाण्य भी उत्पन्न होता है; गुण प्रामाण्यका जनक है, यह न्यायसिद्धान्त स्वतःप्रामाण्यवादी मीमांसक और वेदान्तियोंको मान्य नहीं है। एवं प्रामाण्यज्ञान भी ज्ञानग्राहक सामग्रीसे ग्राह्य माना जाता है, अतः प्रामाण्यके ग्रहणके लिए अतिरिक्त सामग्रीकी अपेक्षा नहीं है।

शङ्का—यदि ज्ञानजनक सामग्रीमात्रसे प्रामाण्यकी उत्पत्ति मानते हो, तो ज्ञानमात्रमें प्रामाण्य होनेसे अप्रमाण ज्ञान ही दुर्लभ हो जायगा तथा स्वतः तज्ज्ञान माननेमें ज्ञानमें प्रामाण्यका संशय भी नहीं बन सकेगा, क्योंकि ज्ञानका ग्रहण होनेपर उसका प्रामाण्य भी गृहीत ही हो जायगा। ज्ञानकी अग्रहणदशामें धर्मिज्ञान जब है ही नहीं, तब संशयकी क्या संभावना ?

समाधान—दोषाभावसहकृत ज्ञानसामग्रीसे प्रामाण्यकी उत्पत्ति मानते हैं तथा अर्थान्यथात्वज्ञान और दोषज्ञान से पूर्वगृहीत प्रामाण्यका अपनोद मानते हैं और उसकी अग्रहणदशामें उक्त ज्ञान तद्ग्रहमें प्रतिबन्धक माने जाते हैं।

अद्वैतश्रुतिबाधेन मृषात्वमिति चेन्न तत् ।
प्राणोऽस्ति शुद्धिर्मिथ्येति नैवमाह श्रुतिः क्वचित् ॥ १३५ ॥

अन्यत्र स्वरसतः ज्ञानभानसमयमें उत्सर्गविधया प्रामाण्यभान होता ही है; प्रकृतमें मृषात्वसाधक मान नहीं है अर्थात् प्राण शुद्ध नहीं है, आसन्य नहीं है, ऐसा कोई बोध करानेवाला प्रमाण नहीं है, इससे प्रामाण्यग्रहमें प्रतिबन्धक अर्थान्यत्वग्राहक प्रमाणके अभावकी सिद्धि होती है तथा दोषज्ञान भी नहीं है, पौरुषेय-वाक्यजन्य ज्ञानमें पौरुषेय भ्रम, प्रमाद आदि दोष हो भी सकते हैं। परन्तु अपौरुषेयवेद-वाक्यजन्य ज्ञानमें दोषकी सम्भावना ही नहीं है, प्रकृतमें ही क्या कहीं पर भी वेद-वाक्यजन्य ज्ञानमें दोषकी सम्भावना नहीं हो सकती। वेद पौरुषेय है, यह तार्किक मत है, इसमें भी ईश्वर नित्य ज्ञानवान् और दोषरहित है, अतएव तदुक्त वेद-वाक्यमें दोषकी संभावना नहीं है। शब्दमें स्वतः दोष कोई नहीं मानता, किन्तु वक्तृदोषसे शब्द दुष्ट होता है, ऐसा माना जाता है। दुष्ट शब्दसे अप्रामाणिक ज्ञान होता है, सो वेदातिरिक्त विषयमें हो सकता है। और अपौरुषेयवेदवादीके मतमें तो दोषकी शङ्का भी नहीं है, इसलिए प्राणमें विशुद्ध्यादिज्ञान प्रमाण है ॥१३४॥

'अद्वैतश्रुति०' इत्यादि।

शङ्का—यदि प्राणशुद्धि सत्य है, तो शुद्ध्यादिज्ञानको प्रमाण मानना चाहिए, परन्तु ऐसा माननेमें 'नेह नानास्ति किञ्चन', 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादिसे विरोध होगा। ब्रह्मका साधारणस्वरूप है—सत्य। यदि शुद्ध्यादि भी सत्य है, तो वह ब्रह्मका असाधारण स्वरूपलक्षण कैसे हो सकता है? क्योंकि दो सत्य माननेसे उक्त श्रुतिके साथ विरोध है। तथा दो सत्यकी अनुपपत्ति भी है; क्योंकि 'सत्यं ज्ञानम्' यह श्रुति सत्यको ज्ञानस्वरूप बतलाती है। विशुद्धि जड़-स्वरूप है, इसलिए सत्य दो प्रकारके कहे जा सकते हैं—एक ज्ञानस्वरूप और दूसरा जड़स्वरूप। पर ऐसा श्रुतिको इष्ट नहीं है, अतएव 'एकमेवाद्वितीयम्' यह श्रुति एक ही सत्य कहती है और द्वितीय सत्यका निषेध करती है। अतएव प्रपञ्च मिथ्या माना जाता है, अन्यथा उक्त श्रुतिके साथ विरोध होगा। प्राणशुद्धि सत्य माननेसे उक्त श्रुतिविरोध अपरिहार्य है, फिर प्रपञ्चको मिथ्या माननेसे भी क्या लाभ? अतः उक्त श्रुतिविरोधके परिहारके लिए शुद्ध्यादिज्ञान मिथ्या है, यह स्वीकार करना ही पड़ेगा; अतः यहां भी मिथ्यात्वज्ञापक प्रमाणान्तरविरोध स्फुट है, फिर कैसे कहते हैं कि मिथ्यात्वबोधका कारण नहीं है, इसलिए यह ज्ञान मिथ्या नहीं है।

सत्यासत्यविभागोऽयमविभागात्मवस्तुनि ।
प्रत्यगज्ञानहेतूत्थः पृथङ् नास्तीत्यभाषत ॥ १३६ ॥
स्वाभासफलकारूढस्तदज्ञानजभूमिषु ।
तत्स्थोऽपि तदसम्बद्ध ईशः प्राणादितां गतः ॥ १३७ ॥

समाधान—परमार्थदशामें प्राण ही नहीं है, तो उसकी शुद्धि कहां? व्यवहार-दशामें व्यावहारिक प्रमाण द्वारा जैसे प्राण माना जाता है, वैसे ही उसकी शुद्धि भी है। यदि प्राण है और उसकी शुद्धि मिथ्या है, ऐसा निर्देश श्रुतिमें होता तो विरोध हो सकता; पर ऐसा तो है नहीं, इसलिए व्यवहारदशामें प्राणके समान उसकी शुद्धि भी सत्य है। परमार्थदशामें तो इसके विचारका अवसर ही नहीं है ॥१३५॥

'सत्यासत्य०' इत्यादि। विभागशून्य आत्मवस्तुमें सत्य और असत्यका विभाग आत्माके अज्ञानसे ही है, दूसरेसे नहीं है, यह श्रुतिने स्पष्ट कहा है—तात्पर्य यह है कि आत्मा परमार्थ सत्य है। जो देशान्तर और कालान्तरमें अवस्थान्तरापन्न न हो वह परमार्थ सत् है, जैसे आत्मा। परिणामी असत्य है, जैसे प्रपञ्च। प्रपञ्चका कुछ-न-कुछ परिणाम होता रहता है। यह सब व्यवहार भी आत्माके अज्ञानसे कल्पित ही है। 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' इत्यादि श्रुति प्रपञ्चको ब्रह्मस्वरूप कहती है, ऐसा कहनेका तात्पर्य यह है कि 'नेह नानास्ति' इत्यादि श्रुतिसे प्रपञ्चके स्वरूपका निषेध इष्ट नहीं है, किन्तु ब्रह्मसत्तासे अतिरिक्त प्रपञ्चकी सत्ता नहीं है, इसमें तात्पर्य है, क्योंकि स्वरूपनिषेध असम्भव है। प्रत्यक्षसे जगत्के स्वरूपकी उपलब्धि होती है और 'सर्वम्' 'इदम्' इत्यादि शब्दप्रयोग भी निरालम्ब हो जायगा, अतएव 'नास्ति' यह अलग कहा। पृथक् ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ताविशिष्ट प्रपञ्च नहीं है। शिखीध्वस्तके समान वस्तुतः अतिरिक्त सत्ताका निषेध है, द्वैतका नहीं। तात्पर्य यह है कि उक्त विभाग अज्ञानकृत है, अतः अज्ञाननाशसे उक्त विभाग भी नष्ट हो जाता है ॥१३६॥

'स्वाभासफल०' इत्यादि।

शङ्का—आपके मतमें ईश्वर है या नहीं? अन्त्य पक्षमें नास्तिककी आपत्ति होती है। जो ईश्वर नहीं मानता, वह नास्तिक कहलाता है। यद्यपि नास्तिकके कई लक्षण हैं, व्याकरणसूत्रकार भगवान् पाणिनिके मतसे जो परलोक नहीं मानता है, वह नास्तिक कहलाता है और 'नास्तिको वेदनिन्दकः' इत्यादि वचनोंसे वेदनिन्दक भी नास्तिक कहलाता है, तथापि यह नास्तिकोंका

आवान्तर भेद है, वस्तुतः ईश्वर न माननेवाला नास्तिक है। ईश्वर न माननेपर परलोक और वेदका न मानना स्वतः प्राप्त हो जाता है। यदि शङ्का हो कि मीमांसक ईश्वरको नहीं मानते, फिर भी वे नास्तिक नहीं कहलाते, तो यह शङ्का व्यर्थ है। इसका विवेचन अन्यत्र देखिए, यहाँ लिखनेसे ग्रन्थगौरव होगा। 'विशुद्धज्ञानदेहाय' इत्यादि श्रीभट्टपादके मङ्गलाचरणसे स्पष्ट प्रतीत होता है कि मीमांसक भी ईश्वरको मानते हैं। सर्वज्ञत्वनिराकरणाधिकरणका तात्पर्य अन्यत्र है, इसका यहाँ निरूपण अपेक्षित नहीं है, इसलिए इससे विरत होते हैं। और ईश्वरके न माननेमें कार्यलिङ्गक कारणानुमानके साथ विरोध भी होगा। प्रथम पक्षमें ईश्वर वैदिक है, अतः परमार्थ सत् है, यह मानते हो, तो वैदिक होनेसे ईशितव्य प्रपञ्चको भी ईश्वरके समान परमार्थ सत् ही मानना चाहिए। यदि ईशितव्य प्रपञ्च ही नहीं है, तो ईश्वर किसके कहे जाते हैं। राज्यके बिना तो कोई राजा कहा नहीं जाता। राजाकी सत्ताके साधक प्रमाणोंसे ही उसका राज्य सिद्ध होता है। जैसे कल्पित राज्यसे लोकमें कल्पित कोई राजा कहा जा सकता है, वैसे ही कल्पित प्रपञ्चसे कल्पित ईश्वर हो सकता है, वास्तविक नहीं। वेद ईशितव्यविशिष्ट ईश्वरमें प्रमाण है, इसलिए ईश्वरसमसत्ताक ही प्रपञ्च मानना चाहिए, कल्पित नहीं। ऐसी परिस्थितिमें प्रत्यग्ज्ञानसे अज्ञानध्वंस होनेपर द्वैतमात्रकी निवृत्ति होती है, यह कैसे कहा जा सकता है?

समाधान—प्रत्यगूके अज्ञानके—सकल द्वैताकार अज्ञानके—परिणाममें जो आत्माका आभास है, तादृश आभासरूप तख्तेपर बैठकर आत्मा साक्षी, ईश्वर, कारण और अन्तर्यामी इत्यादि कहलाता है।

वस्तुतः असंग अद्वितीय आत्मामें साक्षित्व, ईश्वरत्व आदि कोई धर्म नहीं हैं। अज्ञानका विश्वाकार परिणाम होनेपर वासनावश उसीमें प्रपञ्च तथा उसीमें चैतन्यकी छाया पड़नेपर उस छायामें उक्त धर्म प्रतीत होते हैं, उन्हींका अनुवाद व्यवहारदशामें श्रुतिने किया है। श्रुति अनुवादक है, अतः द्वैतादिके बोधमें उसका मुख्य तात्पर्य नहीं है। जैसे स्वप्नावस्थामें गन्धर्वनगरादिरूपसे अज्ञानका परिणाम होता है, उसीमें वासनावश मनकी कल्पनाके अनुसार तत्-तत् मनुष्य, गज, तुरग आदि रूपसे अज्ञानका परिणाम हो जाता है और उस समय मन उसको देखता है। पर यह नहीं समझ पाता कि यह परमार्थ सत् नहीं है, अतएव तदानीन्तन इष्ट और अनिष्टसे सुखी और दुःखी भी होता है।

तदज्ञानं तदुत्थं च जगत्कृत्स्नं तदात्मकम् ।
यतोऽतस्तदनूद्याह सदेवेदमिति श्रुतिः ॥ १३८ ॥

वहींपर कल्पित नगरके राजाका अनुशासन भी मानता है, किन्तु प्रबोध अवस्थामें उन पदार्थोंका असली तत्त्व समझता है।

एवं उक्त परिणामदशामें अविद्याप्रतिबिम्बित आत्मा यद्यपि वस्तुतः अविद्यासंबद्ध नहीं है, तथापि अपनेको अविद्यासे प्राणादिस्वरूप मानता है। जैसे स्वप्नदशामें जीव अपनेको देवादिस्वरूप मानकर तदुचित व्यवहार करता है, पर वास्तविक देवादिशरीरसे असंबद्ध ही है, वैसे ही प्राणादितादात्म्य आत्मामें नहीं है, फिर भी व्यवहारदशामें अज्ञानसे अपनेमें प्राणतादात्म्य मानता है। 'असंगो ह्ययं पुरुषः' इत्यादि श्रुति वास्तविक संगका निराकरण करती है, आविद्यिक संगका नहीं, अतः श्रुतिविरोधकी भी आशङ्का नहीं है।

अविद्याकृत नाम, रूप उपाधिके अनुरोधसे आत्मा ईश्वर माना जाता है यह अद्वैतवेदान्तका सिद्धान्त है, अतः आत्मज्ञानसे अज्ञानकी निवृत्ति द्वारा द्वैतकी निवृत्ति होती है और प्राणतादात्म्यानापन्न आत्मा अज्ञानवश ही प्राणस्वरूप अपनेको मानता है, इस कथनमें कोई अनुपपत्ति नहीं है ॥ १३७ ॥

'तदज्ञानम्' इत्यादि। ईश्वरसहित सम्पूर्ण जगत् अज्ञानशरीर है, इसमें श्रुति प्रमाण है। चूंकि आत्माका अज्ञान और उसके अज्ञानसे उत्पन्न संपूर्ण जगत् सदात्मक है अर्थात् तत्स्वरूपात्मक तत्सत्ताक है, इसलिए 'इदम्' शब्दसे इस सब जगत्का अनुवाद कर आत्मा ही सदात्मक है, इस प्रकार 'सदेवेदम्' इत्यादि श्रुति कहती है। सत्में कल्पित समस्त जगत् सदात्मक है, अतिरिक्त नहीं है, जैसे कि शुक्तिमें कल्पित रजत शुक्तिसे अतिरिक्त नहीं है।

तात्पर्य यह है कि रजतभानदशामें 'सदिदं रजतम्'—यह रजत सत्य है, इस प्रतीतिकी विषय अधिष्ठानभूत शुक्तिसत्तासे अतिरिक्त रजतसत्ता नहीं है; किन्तु शुक्तिसत्ताको ही विषय कर उक्त प्रतीति होती है, एवं 'सन् प्रपञ्चः' इत्यादि प्रतीति भी अधिष्ठानभूत ब्रह्मकी सत्ताको लेकर प्रपञ्चविषयक होती है, अतः आत्माके अज्ञानसे उत्पन्न संसारका अनुवाद कर सदात्मकत्वविधान श्रुतिने किया है। विधेयमें शब्द प्रमाण माने जाते हैं, अनुवादमें नहीं, यह शाब्दनयनिपुणोंका मत है, इसलिए यह श्रुति द्वैतको विषय करती है,

पर वह उद्देश्यविधया विषय है; अतः श्रुति उस अंशमें प्रमाण नहीं है। विधेयतया भासमान सदात्मकत्वमें ही श्रुति प्रमाण मानी जाती है।

एवं 'इदं सर्वं यदयमात्मा' यह श्रुति भी उक्त रीतिसे आत्माके अज्ञान तथा तत्कल्पित जगत्‌का अनुवाद कर आत्मस्वरूपका बोधन करती है, प्रकृतमें आत्मस्व-रूपातिरिक्तका निषेध तात्पर्यविषय है। अज्ञाननिवृत्तिके अनन्तर अज्ञानसे कल्पित पदार्थकी निवृत्ति न्यायसिद्ध है, क्योंकि कारणकी निवृत्तिसे कार्यकी निवृत्तिमें किसीको विवाद नहीं है। बाधामें भी सामानाधिकरण्य प्रसिद्ध ही है, 'तदनन्यत्व-मारम्भणशब्दादिभ्यः' इस सूत्रके भाष्यमें यह स्पष्ट है।

शङ्का—यदि द्वैतमात्र आविद्यिक है, तो आत्मव्यतिरिक्त विषय ही नहीं हुआ, फिर प्रत्यक्षादि प्रमाण कैसे ?

समाधान—प्रत्यक्षादि तात्त्विक प्रमाण नहीं हैं, किन्तु व्यावहारिक प्रमाण हैं। यह आगे स्पष्ट करेंगे।

शङ्का—ऐकात्म्यज्ञान प्रमा है या अप्रमा ? प्रथम पक्षमें प्रमाहेतु सत्य ही होगा, अतः अद्वैतहानि होगी। द्वितीय पक्षमें बाधक ज्ञानके न होनेसे द्वैत सत्य ही होगा, दोनों पक्षोंमें द्वैतविषयक ही प्रत्यक्षको प्रमाण मानना उचित है।

समाधान—अर्थान्यथात्वधी और कारणदोष—ये दो ही मिथ्यात्वज्ञानके उत्पादक और ज्ञापक हैं, क्योंकि शुक्ति-रजतादिज्ञानमें ये ही दो दृष्ट हैं, अतः इन दोनोंसे अतिरिक्त कोई भी बाध्य ज्ञानका न उत्पादक ही है और न ज्ञापक ही है। ऐकात्म्य-ज्ञान मिथ्या है, इत्याकारक बुद्धि नहीं हो सकती और 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य-जन्य उक्त ज्ञानमें दोषजन्यत्व नहीं है, इसलिए उक्त ज्ञान मिथ्या नहीं है, किन्तु सत्य ही है। और यह भी युक्ति है कि अद्वैतधीको स्वरूपसे मिथ्या कहते हो या विषय द्वारा ? प्रथम पक्षमें 'तत्त्वमसि', 'एकमेवाद्वितीयम्', 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्' इत्यादि श्रुतिवाक्योंसे ऐकात्म्यज्ञान होता है, इसमें सन्देहका अवकाश ही नहीं है। द्वितीय पक्षमें उक्त ज्ञानका विषय है—आत्मैकत्व। इसका बाधक कोई बलवान् प्रमाण है नहीं। तत्परत्वादि द्वारा अद्वैत श्रुति प्रत्यक्ष आदिसे प्राप्त द्वैतानुवादक श्रुतिकी अपेक्षा बलवती है, यह पूर्वमें कह चुके हैं। प्रत्यक्षादि अनिश्चित-प्रामाण्यक हैं, अतः वे निर्दोषरूपसे निश्चितप्रामाण्यवाली अद्वैतश्रुतिकी अपेक्षा दुर्बल हैं, इसका भी निरूपण पूर्वमें हो चुका है ॥ १३८ ॥

प्राणो वा तस्य शुद्धिर्वा सर्वं सत्तत्त्वमित्यसौ ।
अद्वैतश्रुतिराचष्टे न तु किञ्चिन्निषेधति ॥ १३९ ॥
नृशृङ्गाद्यपि सत्तत्त्वमित्यभ्युपगमः श्रुतेः ।
प्राणशुद्ध्यादिसत्तत्त्वमिति वक्तव्यमत्र किम् ॥ १४० ॥
यादृशं प्राणसत्यत्वं तादृशी शुद्धिसत्यता ।
अनर्थकारि शास्त्रं स्यादयथावस्तुबोधने ॥ १४१ ॥

'प्राणो वा तस्य' इत्यादि । प्राण और उसकी शुद्धि यह सब सत्य है, ऐसा अद्वैतश्रुति बोधन करती है । किसी धर्मी या धर्मके निषेधका बोधन नहीं करती, जिससे कि शुद्ध्यादिका प्राणमें निषेध कर सकें । तात्पर्य यह है कि 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि श्रुतिसे यद्यपि परमार्थदशामें द्वैतमात्रका निषेध इष्ट है, तथापि व्यवहारदशामें निषेध नहीं है । ब्रह्मज्ञानदशामें प्रामाणिक द्वैतभान नहीं है, अतएव अनुष्ठेयविशेष भी कुछ नहीं है, किन्तु उससे पूर्व प्राण और उसके विशुद्ध्यादि गुणोंकी सत्यताका कथन उपासनाके लिए ठीक ही है, अधिकारीके भेदसे विधिनिषेधबोधक श्रुतियां अपने-अपने विषयमें प्रमाण हैं, यह सिद्धान्त सर्वसम्मत है ॥१३९॥

'नृशृङ्गाद्यपि' इत्यादि ।

शङ्का—नृशृङ्गादि अत्यन्त असत् हैं, इनको श्रुति सत्य कैसे कहती है, अन्यथा अत्यन्तासत्का जगत्में अपलाप ही हो जायगा ।

समाधान—ठीक है, यहां नृशृङ्गसे प्रातिभासिक शुक्तिरजतादि विवक्षित हैं । प्रातिभासिक शुक्तिरजतादि शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्यमें कल्पित हैं, अतः घटादिके समान वह भी सदात्मक ही हैं, यह श्रुतिको अभिमत है, फिर प्राण और उसके शुद्ध्यादिमें कहना ही क्या है ? वे तो कैमुतिकन्यायसे सदात्मक सिद्ध होते ही हैं। तात्पर्य यह है कि प्रातिभासिक रजतादि यदि अत्यन्त असत् होता, तो उसकी अपरोक्ष प्रतीति नहीं होती। अपरोक्ष चैतन्याध्यासके बिना अनात्मवस्तुका अपरोक्ष नहीं होता अतएव अपरोक्षविषय घटादिका अपरोक्ष चैतन्यमें अध्यास माना जाता है, उसी प्रकार अपरोक्षविषय रजतका भी आत्मामें अध्यास होनेसे अपरोक्षत्व होता है, इसलिए घटादिके समान शुक्ति-रजतादि सदात्मक हैं, यही श्रुतिका तात्पर्य है॥१४०॥

'यादृशम्' इत्यादि। जैसे प्राणमें सत्यत्व है, वैसे ही उसकी तदीय शुद्धिमें भी सत्यत्व है जो वस्तु जिस स्वभावकी नहीं है, उस स्वभावका बोधक यदि शास्त्र होगा,

नाम ब्रह्मेत्येवमादावयथावस्तुधीर्भवेत् ।
शास्त्रेणेति न वक्तव्यं तद्बुद्धेर्गौणता यतः ॥ १४२ ॥
यद्वन्निर्ज्ञातभेदेऽपि विष्णुधीरुपलात्मनि ।
विधीयते तथा नाम्नि ब्रह्मबुद्धिर्विधीयते ॥ १४३ ॥

तो अनर्थकारी हो जायगा, इसलिए शास्त्र यथार्थ वस्तुका बोधक माना जाता है। व्यावहारिक सत्यत्व प्राण और उसकी शुद्धिमें समान है। प्राणमें व्यावहारिक सत्यत्व और उसकी शुद्धिमें पारमार्थिक सत्यत्व है अथवा शुद्धिहिरत प्राणमें शुद्धिबोधन है—ये दोनों अयथावस्तुबोधन हैं, इससे शास्त्र अनर्थकारी हो जायगा, परन्तु शास्त्र ऐसा माना नहीं जाता; इसलिए वस्तुयथार्थबोधक शास्त्र होता है। अतएव समीचीन ज्ञानसे श्रेयःप्राप्ति और असमीचीन ज्ञानसे अनर्थकी प्राप्ति होती है, यह भाष्यकारने कहा है। और यथार्थज्ञानजनक होनेसे ही शास्त्र प्रमाण भी होगा, अन्यथा शास्त्रमें अप्रामाण्यप्रसक्ति हो जायगी ॥ १४१ ॥

'नाम ब्रह्मेत्येव०' इत्यादि। 'नाम ब्रह्मेत्युपासीत' इत्यादि अयथावस्तुबोधक भी तो शास्त्र देखे जाते हैं, क्योंकि नाम तो ब्रह्म नहीं है? यद्यपि यह प्रश्न सत्य है तथापि शास्त्र तद्विपरीत उपदेश देता है कि नाममें ब्रह्म दृष्टि कर उपासना करो, इससे ब्रह्मप्राप्ति होगी। अब्रह्ममें ब्रह्मज्ञान असमीचीन ज्ञान है तथा 'यावन्नाम्नोगतम्' इस प्रकार फल भी कहा गया है। उक्त भाष्यसे सिद्ध हुआ था कि समीचीन ज्ञानसे ही श्रेयःप्राप्ति होती है, असमीचीन ज्ञानसे नहीं होती। उक्त दोनों नियमोंका व्यभिचार देखा जाता है, इस शंकाका निराकरण करते हैं—'इति न वक्तव्यम्' से। ये दोनों आक्षेप ठीक नहीं हैं। नाममें गौण ब्रह्मदृष्टिका उपदेश शास्त्र करता है, मुख्य ब्रह्मदृष्टिका नहीं। जैसे 'अग्निर्माणवकः' यह शब्द माणवकको अग्नि कहता है, माणवक वस्तुतः अग्नि नहीं है, किन्तु वह अयथावस्तुबोधक तब कहा जा सकता, जब कि माणवकको वास्तविक अग्नि कहता। यहां तो तेजस्वित्वेन माणवक अग्निसदृश है, इस तात्पर्यसे अग्निमें गौण माणवकशब्दका प्रयोग हुआ है, अतः शास्त्र अप्रमाण नहीं है। गौण और मुख्यके तात्पर्यसे शब्दप्रयोग लोक और वेद दोनोंमें समानरूपसे पाये जाते हैं, नाम और ब्रह्म दोनोंके भेदज्ञानकालमें नामको ब्रह्म कहा है, इसलिए यह गौण प्रयोग है ॥ १४२ ॥

'यद्वन्नि०' इत्यादि। जैसे शालग्राममें विष्णुबुद्धिसे विष्णुकी उपासनाका

अज्ञातरज्जुतत्त्वो हि रज्जुसर्पधियेक्षते ।
नामादौ न तथा तस्माद्गौणी धीर्न तु सा मृषा ॥ १४४ ॥

शास्त्रमें विधान किया है, पर मुख्य विष्णुबोधनमें शास्त्रका तात्पर्य नहीं है। जहां श्रोता और वक्ता दोनोंके द्वारा भेदज्ञानपूर्वक अन्य अर्थमें अन्य शब्दका प्रयोग किया जाता है, वह गौण कहलाता है। जैसे उक्त स्थलमें वक्ता और श्रोता दोनोंको उक्त शिलामें विष्णुके भेदका ज्ञान है फिर भी शिलामें विष्णुशब्दका शास्त्रकार प्रयोग करते हैं और श्रोता भी उसको मानते हैं, अतएव तदनुसार उपासना करते हैं, किन्तु यह सन्देह नहीं करते कि अविष्णुको शास्त्रकारोंने विष्णु कैसे कहा और इस अयथार्थ उपासनासे शास्त्रफल कैसे होगा, सन्देह न करनेका यही कारण है कि बोद्धा यह स्पष्ट समझता है कि यह गौण विष्णुशब्दका प्रयोग है मुख्य नहीं वैसे ही नाममें ब्रह्मदृष्टिके विधानके समयमें ही श्रोता यह समझ लेता है कि इस ब्रह्मशब्दका नाममें गौण प्रयोग किया गया है, मुख्य नहीं। गौण और मुख्य दोनों धर्मसे उपासना शास्त्रमें विहित है, जहां ऐसा नहीं है, वहां स्थाणुमें पुरुषबुद्धिका उपदेश जैसे अयथार्थ है और इससे श्रेयःप्राप्ति नहीं होती, वैसे ही अन्यत्र अयथार्थ बुद्धिसे उक्त फलकी प्राप्ति नहीं होती, इस तात्पर्यसे उक्त भाष्य है। प्रकृतमें शालग्राममें विष्णुबुद्धिके समान ब्रह्म भिन्नरूपसे ज्ञात नाममें ब्रह्मदृष्टि शास्त्रसे कही गई है, इसलिए गौणब्रह्मशब्दका प्रयोग होनेसे शास्त्र अयथार्थका बोधक नहीं है और न उक्त फलकी प्राप्तिमें ही कोई अनुपपत्ति है ॥ १४३ ॥

'अज्ञात०' इत्यादि ।

शङ्का—नाममें ब्रह्मदृष्टि गौण है, यह ठीक है, परन्तु ब्रह्मभिन्नमें ब्रह्मबुद्धि होनेसे मिथ्या तो हुई, इसमें तो गौणमुख्यका प्रभाव कुछ हो ही नहीं सकता।

समाधान—अवश्य होता है, जो पुरुष रज्जुको रज्जुस्वरूपसे नहीं जानता अर्थात् जिसको रज्जुत्वका ज्ञान नहीं है, वही रज्जुको सर्पस्वरूपसे देखता है और सर्पदर्शनजन्य भय, कम्पादि फलका भागी भी होता है, और जिसको रज्जुमें सर्पभेदज्ञान है, उसको गौणसर्पशब्दके प्रयोगसे जो ज्ञान होता है, वह न तो मिथ्या ही है और न भय, कम्पादिका जनक ही है, कारण कि अविवेकपूर्वक

ब्रह्माख्यं नहि वस्त्वस्ति बुद्धिरेवाऽस्त्यतो मृषा ।
इति चेन्न यतो गौणबुद्धिर्मुख्यार्थपूर्विका ॥ १४५ ॥

जो ज्ञान होता है, वही मिथ्या कहा जाता है, प्रकृतमें नामादिमें जो ब्रह्मज्ञान उक्त वाक्योंसे होता है, वह अविवेकपूर्वक नहीं है, किन्तु नाममें ब्रह्मभेदज्ञानपूर्वक उक्त ज्ञान होता है, इसलिए इसको मिथ्या कहना अयुक्त है । सारांश यह है कि अविवेकपूर्वक जो ज्ञान होता है, वही मिथ्या कहलाता है । नामादिमें ब्रह्मज्ञान विवेकपूर्वक होता है इसलिए यह मिथ्या ज्ञान नहीं है ॥ १४४ ॥

'ब्रह्माख्यम्' इत्यादि ।

शङ्का—ब्रह्म वस्तु तो प्रसिद्ध ही नहीं है, फिर उसके भेदका ज्ञान ही कहां ? अभावज्ञानमें धर्मिप्रतियोगीका ज्ञान कारण है, अतएव तार्किक अप्रसिद्धप्रतियोगिक अभाव नहीं मानते । अप्रसिद्ध न भेदका प्रतियोगी हो सकता और न धर्मी ही हो सकता है ।

समाधान—उपनिषत्के द्वारा ब्रह्म प्रसिद्ध है, उसे अप्रसिद्ध क्यों कहते हो ? प्रत्यक्ष प्रमाणसे जो प्रसिद्ध होता है केवल वही प्रसिद्ध नहीं कहलाता है, किन्तु किसी प्रमाणसे जो प्रसिद्ध होता है, वही प्रसिद्ध कहलाता है ।

यदि कहो कि उपनिषत् तो ऊषर भूमिके समान है, वह प्रमाण कैसे हो सकती है, अर्थात् जैसे ऊषर भूमि किसी पुरुषार्थकी साधक नहीं होती, प्रत्युत उसमें जो बीज बोया जाता है वह भी नष्ट हो जाता है, इसीसे कोई भी फलार्थी उसकी अपेक्षा नहीं करता, अतएव अनुपादेय है, वैसे ही उपनिषत्में किसी कर्तव्यार्थका विधान नहीं है और न फलार्थी उसकी अपेक्षा ही करता है; अतएव जैमिनि आचार्यने स्पष्ट कहा है कि 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्' कर्तव्यार्थबोधक वेद प्रमाण है, जो कर्तव्यार्थका बोधक नहीं, वह वेद भी प्रमाण नहीं, इस तात्पर्यसे अप्रामाण्यकी आशङ्का उपनिषदोंके अभिप्रायसे की गई है अतः नामादिमें ब्रह्मदृष्टि विवेकपूर्वक है, यह नहीं हो सकता, किन्तु शुक्तिरजतज्ञानके समान ही ब्रह्मदृष्टि नाम आदिमें मिथ्या है । यदि ब्रह्म नहीं मानते हो, तो इसपर प्रश्न यह होता है कि 'नाम ब्रह्मेत्युपासीत' इस वाक्यका क्या अर्थ करते हो ? अर्थ यह करते हैं कि जैसे

गौणस्य मुख्यापेक्षत्वान्मुख्यं ब्रह्म विना न तत् ।
गौणं ब्रह्म यथा गौणो वह्निर्मुख्याग्निपूर्वकः ॥ १४६ ॥

शुक्तिरूप्य अप्रसिद्ध है, तो भी शुक्तिखण्डमें उसकी बुद्धिका आरोप होता है, वैसे ही अप्रसिद्ध ब्रह्मकी दृष्टि नामादिमें करना चाहिए । यह पूर्वपक्ष हुआ ।

अब इसका समाधान सुनिए, यह कहना ठीक नहीं है कि उपनिषत् ऊषरके समान पुरुषार्थसाधनके योग्य नहीं है । उपनिषत् परम पुरुषार्थसाधन है, अतएव पुरुषधौरेय व्यास, वशिष्ठ, शुक, वामदेव आदि महर्षियोंके परम उपादेय होनेसे प्रमाणोंमें मूर्द्धाभिषिक्त प्रमाण उपनिषत् है । जैमिनि मुनिका पूर्वोत्तर पक्ष कर्मकाण्डकी श्रुतियोंके तात्पर्यसे है । उपनिषत्के तात्पर्यसे नहीं, ब्रह्ममें प्रमाण सुनिये—'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म', 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म', 'प्रज्ञानं ब्रह्म' इत्यादि अनेक श्रुतियां ब्रह्ममें प्रमाण हैं । संबन्धग्रन्थमें उपनिषदोंके प्रामाण्यका समर्थन कर चुके हैं, पुनः प्रतिपादन पिष्टपेषणके समान व्यर्थ है । कर्मप्रतिपादक वेदकी अपेक्षासे उपनिषदोंमें यह विशेष महिमा है कि वे स्वार्थज्ञानके अनन्तर कर्मानुष्ठान द्वारा फलप्रद होते हैं और उपनिषत् स्वार्थज्ञानमात्रसे पुरुषको नित्यनिरतिशय फल देती हैं, कर्तव्यविशेषकी आवश्यकता नहीं है । विशेष पूर्वमें कह चुके हैं । ब्रह्मज्ञानकी प्रशंसा एवं तन्नास्तित्वकी निन्दा भी वेदमें देखते हैं—'अस्तीत्येवोपलब्धव्यः', 'असन्नेव स भवति, असद् ब्रह्मेति वेद चेदस्ति ब्रह्मेति चेद्वेद सन्तमेनं ततो विदुः'। और अनुमानके बिना जिनका मन सन्तुष्ट नहीं होता, उन तार्किकोंके लिए अग्रिम अनुमान भी उक्त अर्थमें प्रमाण है—ब्रह्मदृष्टिः सत्यार्था, शास्त्रीयदृष्टित्वात् 'इयमेवर्गग्निः सामेति दृष्टिवत् । ऋग्में अग्निदृष्टि जैसे शास्त्रीय होनेसे सत्यदृष्टि है, वैसे ही ब्रह्मदृष्टि भी शास्त्रीय है; अतएव सत्य भी है; अतः नामादिमें सत्य ब्रह्मदृष्टिका उपदेश है, असत्य दृष्टिका नहीं और गौणबुद्धि तो आप भी मानते हो मुख्यके बिना गौणबुद्धि तो होती नहीं है, अग्नि मुख्य है तो 'अग्निर्माणवकः' यह गौणबुद्धि होती है । यदि मुख्यार्थ ही नहीं तो गौणार्थ कैसे हो सकता ? मुख्यसदृश गौण कहा जाता है, गौणार्थ माननेपर गलेपादुका न्यायसे मुख्यार्थ मानना पड़ेगा ॥ १४५ ॥

'गौणस्य' इत्यादि । ब्रह्मके अस्तित्वमें नामादिमें गौणब्रह्मशब्दका प्रयोग

विध्यभावाद् ब्रह्मवाक्यमाभास इति चेन्न तत् ।
क्रियावाक्यसमानत्वाद्विद्यावाक्यस्य सर्वतः ॥ १४७ ॥

भी प्रमाण है । गौण मुख्यसापेक्ष है, क्योंकि मुख्य ब्रह्मके बिना गौण ब्रह्म हो ही नहीं सकता । गौण ब्रह्म गौण वह्निके समान है । गौण अग्निमाणवक आदि भी मुख्य अग्निपूर्वक ही होते हैं और असद्विषयक बुद्धि कभी भी नहीं होती, बुद्धिः सालम्बना, बुद्धित्वाद् , घटादिबुद्धिवत् अर्थात् घटादिबुद्धिके समान ब्रह्मबुद्धि भी बुद्धिस्वभाव होनेसे ब्रह्मावलम्बन है, निरालम्ब (निर्विषयक) नहीं है । समस्त भाव और अभावके साधक चिद्ब्रह्ममें तो सत्त्वासत्त्वका सन्देह ही नहीं हो सकता, फिर यह कैसे कहते हो कि ब्रह्म नहीं है । नामादिमें केवल ब्रह्मदृष्टिमात्र विधित्सित है ॥ १४६ ॥

'विध्यभावाद्' इत्यादि । पूर्वमें प्रतिपादित संबन्ध ग्रन्थको न जानकर यह प्रश्न है कि वेदान्तमें विधिवाक्य नहीं है, इसलिए ब्रह्ममें वेदान्त प्रमाण नहीं हो सकता । विधिवाक्य लिङ् , लोट् , तव्य, तव्यत् , लेट्, इत्यादिसे युक्त होता है; 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इस वाक्यमें लिङादि नहीं हैं, अतः यह विधिवाक्य नहीं है, यह तो सर्वसंमत है । पर प्रामाण्यके विषयमें विप्रतिपत्ति है—मीमांसक विधिरहित वाक्योंको प्रमाण नहीं मानते और वेदान्ती प्रमाण मानते हैं, इसका विचार कर पहले यह निश्चय किया गया है कि प्रकृतमें उक्त वाक्य ब्रह्ममें प्रमाण है, किन्तु स्थूणानिखननन्यायसे उक्त वाक्यमें प्रामाण्यको दृढ़ करनेकी कामनासे फिर विचार करते हैं ।

शङ्का—विधिके अभावसे 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादि वाक्य ब्रह्ममें प्रमाण नहीं है, क्योंकि वह वाक्याभास है अर्थात् वाक्य ही नहीं है, कारण कि उसमें लिङादिका श्रवण नहीं है ।

समाधान—'ज्योतिष्टोमेन यजेत' इत्यादि कार्यार्थबोधक वाक्यके समान वह वाक्य है, इसलिए ब्रह्मविद्यावाक्य—'सत्यं ज्ञानम्', 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य—स्वार्थमें प्रमाण हैं ।

भाव यह है कि जैसे प्रमाणान्तरसे अप्राप्त अपूर्वबोधक ज्योतिष्टोम आदि वाक्य प्रमाण है वैसे ही प्रमाणान्तरसे अप्राप्त 'अपूर्वमनन्तरम्' इत्यादि श्रुतिसिद्ध ब्रह्मका बोधक उक्त वाक्य भी प्रमाण है, क्योंकि अपूर्वार्थावबोधकत्व दोनोंमें समान है । कर्म

विधिवाक्योंका अपूर्व कार्य है और वेदान्तवाक्योंका प्रतिपाद्य अपूर्व नित्य है, यह अवान्तरविशेष प्रामाण्यका अनुपयोगी होनेसे अकिञ्चित्कर है।

शङ्का—अर्थका बोध दोनों वाक्योंसे होता है; यह ठीक है, इसलिए अबोधकत्वलक्षण अप्रामाण्य प्रकृतमें भी नहीं कह सकते; किन्तु विपर्यास-जनकत्व, संशयजनकत्वरूप अप्रामाण्य वेदान्तवाक्योंमें कह सकते हैं।

समाधान—अधिकारीके अनुसार एकरूपसे अबाधित बुद्धि दोनोंसे होती है; अनधिकारीके लिए सन्दिग्धार्थबोधकत्व भी दोनोंमें समान ही है; अतएव चार्वाक आदि कर्मविधिमें भी श्रद्धा नहीं करते; उनको वाक्यार्थ बोध ही नहीं होता; यह तो अपलापमात्र है। पद-पदार्थकी व्युत्पत्ति तथा व्याकरण और न्यायके तत्त्व जाननेवाले व्यक्तियोंके वाक्यार्थबोध होनेमें कोई रुकावट नहीं है, किन्तु उनको उस वाक्यार्थके बोधमें प्रामाण्यग्रह नहीं होता, इसलिए उन वाक्योंके द्वारा उपदिष्ट कर्ममें न उनकी प्रवृत्ति होती है और न वे दूसरेको उन अर्थोंके अनुष्ठानमें प्रेरित ही करते हैं।

क्रियार्थक वाक्योंका अक्रियार्थक वेदान्तवाक्योंसे वैधर्म्य है, ऐसा कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि प्रामाण्योपयोगी धर्म दोनोंमें समान है, अनुपयोगी धर्मोंसे वैधर्म्य तो प्रत्येक वाक्यमें ही रहता है, अन्यथा दोनोंमें ऐक्यकी आपत्ति हो जायगी, वाक्यजन्य ज्ञानका यथार्थत्व दोनोंमें समान है, यही प्रामाण्यका प्रयोजक है। लिङादिघटित ही वाक्य प्रमाण है, ऐसा माननेसे 'स्वर्गकामः सिकतां भक्षयेत्' यह वाक्य भी प्रमाण हो जायगा, क्योंकि यह भी लिङ्घटित है, अज्ञात-ज्ञापकत्व दोनोंमें समान ही है। और प्रत्यक्षादि जैसे घट, पट आदि वस्तुके बोधक होते हैं, वैसे ही शब्द भी सिद्ध, साध्य आदि विविध वस्तुओंका बोधक है।

शङ्का—ब्रह्म पदार्थ है अथवा वाक्यार्थ है? अर्थात् पदगम्य है किंवा वाक्यगम्य? अन्त्य पक्षमें कार्य ही वाक्यगम्य होता है, ब्रह्म कार्य नहीं है, अतः वह वाक्यगम्य नहीं होगा।

यदि कहो कि अकार्य भी ब्रह्म वाक्यगम्य क्यों नहीं होगा? क्योंकि वाक्यगम्य कार्य ही होता है, इसमें क्या प्रमाण है?

प्रमाण यह है कि क्रियाके बिना पदोंकी संहति नहीं होती और पदसंहति ही वाक्य है, 'देवदत्तः घटं जानाति' यहांपर देवदत्त और घटकी संहति 'जानाति' क्रियाके द्वारा ही होती है, अन्यथा नहीं। 'गौरश्वः पुरुषः'

असन्दिग्धाविपर्यस्तधीः समा वाक्ययोर्द्वयोः ।
मानत्वे तावता सिद्धे विधिः किं ते करिष्यति ॥ १४८ ॥
अकार्येऽपि हि मेर्वादावस्ति मेरुरितीरणात् ।
सम्यग्धीर्जायते यद्वत्तथा तत्त्वमसीत्यतः ॥ १४९ ॥

इत्यादि क्रियाशून्य पदसमूह वाक्य नहीं कहा जाता, अतएव 'तिङ्सुबन्त-चयो वाक्यं क्रिया वा कारकान्विता' इस वाक्यलक्षणमें चेदर्थक 'वा' शब्दका प्रयोग किया गया है। यदि कारकान्विता क्रिया हो, तो पदसमूह वाक्य होता है, अन्यथा नहीं। लोक और वेदमें कहीं भी क्रियाशून्य पदसंहति नहीं देखी गई है। प्रथम पक्षमें ब्रह्म आगमैकवेद्य है, यह नहीं सिद्ध होगा; क्योंकि पदार्थ तो प्रत्यक्ष आदि प्रमाणगम्य माने जाते हैं, अन्यथा व्युत्पत्तिग्रह ही दुर्घट हो जायगा।

समाधान—ब्रह्म पदार्थ है, यह तो अनुक्तोपालम्भन है, क्रियाके बिना पदसंहतिरूप वाक्य नहीं होता, यह भी ठीक ही है। वेदान्तवाक्योंमें क्रिया नहीं है, यह कहना निस्सार है। वेदान्तवाक्योंमें सर्वथा क्रियाशून्यत्व नहीं है, क्योंकि 'तत्त्वमसि', 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि वाक्योंमें 'असि, अस्मि' इत्यादि क्रिया स्पष्ट है। लिङादिकी अर्थभूत क्रिया वाक्यमें अपेक्षित नहीं है, क्योंकि 'भूतले घटोऽस्ति' इत्यादि स्थलमें घट और भूतलका समभिव्याहार सर्वसंमत है और लिङादि नहीं है, तथा सोने और चाँदीके परवाले अतिशीघ्रगामी सुन्दर पक्षी द्वीपान्तरमें रहते हैं, इस वाक्यसे बोध सर्वानुभवसिद्ध है और इस वाक्यका अर्थज्ञान प्रमा है, उसे भ्रम कहनेका संभव नहीं है, इसी प्रकार कार्याबोधक 'तत्त्वमसि' आदि वाक्य ब्रह्मविषयक सम्यक् ज्ञानके उत्पादक हैं, ऐसा माननेमें कोई भी आपत्ति नहीं है ॥ १४७ ॥

'असन्दिग्धा०' इत्यादि। असन्दिग्धाविपर्यस्तबोधजनकत्व ही वाक्यमें प्रामाण्य है, सो दानों लौकिक और वैदिक वाक्योंमें समान है; इसीसे दोनों वाक्योंमें प्रामाण्य सिद्ध होता है। प्रामाण्यानुपयोगी विधि आपको क्या फल देगी; जिसका आग्रह निरन्तर करते हैं। यह आग्रह लाभके बदले हानिप्रद है, क्योंकि सिद्धार्थबोधक उक्त लौकिक वाक्योंमें सर्वसंमत प्रामाण्यका भङ्ग हो जायगा ॥ १४८ ॥

'अकार्येऽपि हि' इत्यादि। 'मेरुरस्ति' इस वाक्यसे अकार्य मेर्वादिका जैसे

वेदेऽप्यस्ति विना कार्यं निषिद्धार्थावबोधनम् ।
पलाण्ड्वादावकरणान्नान्या धीर्जायते श्रुतेः ॥ १५० ॥

समीचीन ज्ञान होता है, वैसे ही 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यसे अकार्य जीवब्रह्मा-भेदविषयक समीचीन ज्ञान होता है ॥१४९॥

विमतम् अफलम्, सिद्धार्थकत्वात्, मेर्वादिबोधकवाक्यवत् अर्थात् 'तत्त्वमसि' इत्यादि सिद्धार्थबोधक वाक्य निष्फल हैं । जैसे 'मेरुरस्ति' इत्यादि वाक्यसे वाक्यार्थ-ज्ञान होता है सही, पर उससे श्रोता कोई प्रयोजन नहीं सिद्ध कर सकता, अतएव निष्फल होनेसे वह-वाक्य प्रमाण नहीं है, वैसे ही 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य भी निष्प्रयोजन ज्ञानके जनक हैं, इससे अप्रमाण माने जाते हैं, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए कहते हैं—'वेदेऽप्यस्ति' इत्यादिसे ।

'मेरुरस्ति' इत्यादि लौकिक वाक्यवत् वेदमें भी अकार्य-बोधक वाक्य है—'न पलाण्डुं भक्षयेत्' इत्यादि ।

लहसुनविशेष पलाण्डु कहलाता है जो लोकमें पियाज नामसे प्रसिद्ध है । यदि उस निषेधवाक्यसे भी कार्यबोध मानें, तो विधि और निषेधमें अभेदकी आपत्ति होगी और अनुभवविरोध भी होगा, इसलिए नञर्थका धात्वर्थके साथ ही अन्वय होता है । धात्वर्थ प्रतियोगितासंबन्धसे नञर्थ अभावमें अन्वित होता है । अभाव विशेष्य और धात्वर्थ विशेषण होता है, अतः पलाण्डुभक्षणाभाव इष्टसाधनम्, ऐसा न्यायादिमतमें बोध होता है, क्योंकि नैयायिक इष्टसाधनत्वको लिङर्थ मानते हैं । कार्य लिङ्का अर्थ है, यह प्रभाकर मिश्रका मत है, उनके मतमें यह अनुपपत्ति है कि अभाव कृतिसाध्य नहीं होता, इसलिए यह कहना निःसार है कि वेद अकार्यार्थका बोधक नहीं है, क्योंकि निषेध-वाक्यमात्र अकायार्थबोधक है । अथवा 'न सुरां पिबेत्', 'न ब्राह्मणं हन्यात्' इन वाक्योंका यदि अर्थ यह हो कि सुरापान पापजनक है और ब्राह्मणका हनन पापजनक है, तो भी वह कर्तव्य नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जिस पुरुषको निषेधवाक्यार्थज्ञानजन्य संस्कार है अर्थात् निषेध्य अर्थके अनुष्ठानसे पाप होता है, यह संस्कार है; वह उक्त निषेध-वाक्योंका अर्थ जानता है, पर कर्तव्यज्ञान उसको नहीं होता, अतएव उन कर्मोंसे उदासीन रहता है, अतः यह सिद्ध होता है कि जैसे निषेधवाक्य कार्यानपेक्ष स्वार्थमें प्रमाण है, वैसे ही वेदान्तवाक्य भी कार्यानपेक्ष स्वार्थमें प्रमाण है ।

मृगतोये प्रवृत्तस्य तृष्णार्तस्योपरे क्षणात् ।
तमोध्वस्तौ निवृत्तिः स्यान्निषेधेषु तथेक्ष्यताम् ॥ १५१ ॥
इदं हितमिति भ्रान्त्या प्रवृत्तस्य निषेधतः ।
भ्रान्तिनाशे निवृत्तिः स्यात्पलाण्ड्वादेरभक्ष्यतः ॥ १५२ ॥

यदि अहननसंकल्पविधारक प्रयत्न आदि अर्थ मानें, तो लक्षणा माननी पड़ेगी, पर वह 'न विधौ परः शब्दार्थः' इत्यादि वचन द्वारा शास्त्रकारोंको अभीष्ट नहीं है, इस विचारसे यह सिद्ध हुआ कि यद्यपि कार्यार्थ-वादी निषेधस्थलमें कार्य अर्थ नहीं मानते, तो भी निषेधवाक्योंको जैसे प्रमाण मानते हैं, वैसे ही अद्वैतवादी भी अकार्यार्थबोधक 'तत्त्वमसि' आदि वाक्योंको प्रमाण मानते हैं, क्योंकि उक्त नियम सर्वसंमत तथा सार्वत्रिक नहीं है ॥ १५० ॥

'मृगतोये' इत्यादि । 'तत्त्वमसि' आदिवाक्यजन्य ज्ञान अज्ञानका ध्वंसक एवं सर्वव्यवहारका निवर्तक है, इसमें लोकसिद्ध दृष्टान्त देते हैं— मरुभूमिमें प्रतिफलित सूर्यकी किरणोंमें पयःपूरको देखकर उसे जल समझकर जल पीनेके लिए बढ़ते हुए पिपासासे आकुल पुरुषसे उसके तत्त्वको जाननेवाला पुरुष कहता है कि यह मरुभूमि है, जलाशय नहीं है, आप पिपासाकी निवृत्तिके उद्देश्यसे व्यर्थ आगे बढ़नेका श्रम करते हैं, यह सुनकर उस भ्रान्त पुरुषको यह निश्चय हो जाता है कि यह मरुभूमि है, जल नहीं है । इस प्रकार आरोपितजलाधिष्ठान भूमिका तात्त्विक ज्ञान होनेपर अज्ञानकी निवृत्ति हो जाती है और साथ ही कल्पित जलकी भी निवृत्ति हो जाती है, अतएव प्रवृत्ति भी स्वयं शान्त हो जाती है । विषय प्रवृत्तिका कारण है । विषयके न रहनेपर प्रवृत्ति कहां होगी ? इस दृष्टान्तके अनुसार आत्माके अज्ञानसे कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदिका अभिमान होता है, उसके द्वारा कर्ममें प्रवृत्त पुरुषको 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यजन्य आत्मयथार्थज्ञान होता है, और उससे उसके अज्ञानकी निवृत्ति होनेपर समस्त प्रवृत्तियोंसे विरत तत्त्वज्ञानी हो जाता है ॥ १५१ ॥

'इदं हितमिति' इत्यादि। ब्राह्मणहनन, पलाण्डुभक्षण आदि समीहितके साधन हैं, इस बुद्धिसे इन कर्मोंमें जो प्रवृत्त होता है, उसको 'न ब्राह्मणं हन्यात्', 'पलाण्डुं न भक्षयेत्' इत्यादि निषेधवाक्योंसे जब यह बोध होता है कि ब्राह्मणहनन और पलाण्डु-भक्षण असमीहितके साधन हैं, उनमें समीहितसाधनत्वका ज्ञान भ्रमात्मक है,

तस्मान्निषेधशास्त्रस्य शुद्धभूतार्थनिष्ठता।
पुंव्यापारस्य गन्धोऽपि न तत्राऽस्तीति निश्चयः ॥ १५३ ॥

तब वह पुरुष उक्त कर्मोंसे उदासीन हो जाता है। औदासीन्यके लिए नूतन कोई व्यापार नहीं किया जाता, किन्तु तत्-तत् कर्मोंके अनुकूल जो व्यापार प्रसक्त था, उसके त्यागमात्रसे औदासीन्य सिद्ध होता है, इसलिए निषेधस्थलमें कर्तव्यांशका संभव ही नहीं है और निषेध भी प्रमाण माने जाते हैं, उनके समान वेदान्त भी ब्रह्ममें प्रमाण है ॥ १५२ ॥

'तस्मान्नि०' इत्यादि। दृष्टान्तका उपसंहार करते हैं—निषेधशास्त्र जैसे भूतार्थ है अर्थात् उसमें कर्तव्यांशका समावेश नहीं है और प्रामाण्य उन वाक्योंमें सर्वसंमत है, वैसे ही अकर्तव्यार्थ 'तत्त्वमसि' आदि वाक्य ब्रह्ममें प्रमाण हैं।

शङ्का—निषेधवाक्यके दृष्टान्तसे 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यमें प्रामाण्यका समर्थन करना ठीक नहीं है, क्योंकि दोनोंमें बड़ा वैषम्य है। कलञ्जभक्षण आदि अज्ञानकृत और अनर्थफलक है। 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इत्यादि निषेधवाक्य कलञ्जभक्षणादिमें अनिष्टसाधनत्वके बोधन द्वारा पुरुषोंको तत्-तत् कर्मसे निवृत्त करता है, इसलिए निवृत्तिमात्र करानेसे वे प्रमाण माने जाते हैं, सो उचित ही है, रागतः प्राप्त प्रवृत्तिका बाधक निषेधशास्त्र है, परन्तु श्रौत कर्म यागादि न अज्ञानकृत ही हैं और न अनर्थफलक ही हैं और न रागतः प्राप्त ही हैं, किन्तु शास्त्रीय और तत्-तत् फलकी प्राप्तिके उपायरूपसे विहित हैं, अतएव समानबल हैं। 'तत्त्वमसि' आदि वाक्य तत्त्वरूपसे ज्ञानके जनक होनेपर भी श्रौत कर्मके निवर्तक नहीं हो सकते, इसलिए निवर्त्तकरूपसे प्रामाण्यका समर्थन नहीं हो सकता।

समाधान—जैसे कलञ्जभक्षण अज्ञानकृत अतएव अनर्थफलक है, वैसे ही श्रौत कर्म याग, दान, होम आदि भी आत्माज्ञानकृत हैं, वस्तुतः कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि विशिष्ट आत्मा नहीं है, किन्तु अज्ञानवश अपनेको कर्ता और भोक्ता समझता है, यह बार-बार कह चुके हैं और इसी अर्थमें अनेक श्रुतियोंका प्रमाणरूपसे उल्लेख भी कर चुके हैं। देहादि अज्ञानज हैं, वस्तुतः ये ही अनर्थके निदान भी हैं। आत्मैकत्वसाधक वाक्य द्वारा आत्मैकत्वका ज्ञान होनेपर सविलास अज्ञानकी निवृत्ति होती है और तन्निबन्धन निखिल कर्तृत्व आदि आरोपित धर्मोंकी निवृत्ति होती है, इसलिए 'तत्त्वमसि' आदि वाक्य निवृत्तिपरतया निषेधवाक्यके समान प्रमाण हैं, ऐसा कहना उचित नहीं है, अनुपयोगी वैधर्म्य अकिञ्चित्कर है।

आत्मयाथात्म्यविज्ञाननिष्ठता तद्वदीक्ष्यताम् ।
तत्त्वमस्यादिवाक्यानां नाऽनुष्ठेयं मनागपि ॥ १५४ ॥
न केवलमनुष्ठेस्याऽभावः किन्तु वेदनात् ।
पूर्वं प्रवृत्तकर्माऽपि बाध्यं पुंसो निषेधवत् ॥ १५५ ॥
अकर्त्रात्मधिया कर्म लौकिकं वैदिकं तथा ।
बाध्यं निषेधशास्त्रेण कलञ्जादिप्रवृत्तिवत् ॥ १५६ ॥

शङ्का—काम्य कर्म अज्ञानमूलक तथा अनर्थफलक है, यह ठीक है, किन्तु नित्य कर्म तो केवल शास्त्रीय है, अतः उसे अज्ञानकृत नहीं कह सकते और न वह अनर्थफलक ही है, प्रत्युत अनर्थरूप प्रत्यवायका नाशक है, इसका उत्तर आगे कहेंगे ॥ १५३ ॥

'आत्मयाथा०' इत्यादि । जैसे निषेधवाक्य निषेधमात्रपरक हैं, अनुष्ठेयार्थपरक नहीं हैं, वैसे ही 'तत्त्वमसि' आदि वाक्य भी आत्मयथार्थज्ञानमात्रपरक हैं, उससे अतिरिक्त अनुष्ठेय अर्थके बोधक नहीं हैं, इनमें अणुमात्र भी कर्तव्यांशका समावेश नहीं है ॥ १५४ ॥

'न केवल०' इत्यादि । 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यमें अनुष्ठेयाभाव है, केवल यही नहीं, किन्तु ज्ञानसे पूर्व जो कर्म अनुष्ठेयरूपसे प्राप्त हैं वे भी ज्ञानके अनन्तर बाध्य हो जाते हैं, क्योंकि कर्तृत्व आदिका ज्ञान रहनेपर ही कर्ममें अधिकार होता है । तत्त्वज्ञान द्वारा अज्ञानकी निवृत्ति होनेपर तज्जनित कर्तृत्व आदिकी निवृत्ति होनेपर पुरुषका कर्ममें अधिकार ही नहीं रहता, अतः पूर्व प्रवृत्तिकर्म भी निवृत्त हो जाते हैं । इसमें दृष्टान्त है—निषेधवत् । 'न पलाण्डुं भक्षयेत्' इत्यादि वाक्यार्थके ज्ञानसे समीहित-साधनबुद्धिसे कलञ्जादिके भक्षणमें प्रवृत्त पुरुषको जब ज्ञान हो जाता है कि यह अनिष्टका साधन है, तब प्रवृत्त पुरुषकी भी उस कर्मसे निवृत्ति हो जाती है । अपूर्व कर्ममें प्रवर्त्तक दोनों नहीं हैं, पूर्व प्रवृत्त कर्मसे निवर्त्तक दोनों समान है ॥ १५५ ॥

'अकर्त्रात्मक०' इत्यादि । आत्मा अकर्म है, कर्तृभोक्तृत्वादिस्वभाव नहीं है, इसका निश्चय होनेपर लौकिक और वैदिक दोनों कर्म बाधित हो जाते हैं । कर्तृत्व आदि धर्मके अभिमानी पुरुषका ही कर्ममें अधिकार है । विपरीत ज्ञान होनेपर लौकिक और वैदिक कर्म बाधित हो जाते हैं, इसलिए उनका त्याग

अथ कृष्यादिबाधेऽपि न बाधः श्रौतकर्मणः ।
नैवमज्ञानहेतूत्थानर्थार्थत्वसमत्वतः १५७ ॥

हो जाता है। कलञ्ज आदिमें प्रवृत्तिका दृष्टान्त ठीक ही है, निषेधवाक्यंज्ञानसे पूर्व जो पुरुष कलञ्जादिभक्षणमें प्रवृत्त होता है, उसकी निषेधवाक्यार्थज्ञानके बाद प्रवृत्ति बाधित हो जाती है, फिर उसमें प्रवृत्ति तो दूर रही ॥ १५६ ॥

'अथ कृष्यादि०' इत्यादि ।

शङ्का—लौकिक कलञ्जादिभक्षण रागतः प्राप्त होता है और अनर्थ-फलक है, इसलिए निषेधशास्त्रसे उसका बाध होना जैसे उचित है, वैसे ही लौकिक कृष्यादि कर्मका बाध हो सकता है, किन्तु शास्त्रीय कर्मका भी ज्ञानीके लिए बाध कहते हैं, सो ठीक नहीं है, क्योंकि शास्त्रीय कर्म अनर्थफलक नहीं है और न रागसे ही प्राप्त है, किन्तु शास्त्रसे प्राप्त है, दोनों शास्त्रसे समबल हैं, इसलिए कर्मबोधक शास्त्रका बाध कैसे ?

समाधान—बाध्यमें हेतु है—अज्ञानजत्व और अनर्थार्थत्व, सो दोनोंमें समान है। अज्ञानसे समुत्पन्न जैसे लौकिक कृष्यादि हैं, वैसे ही वैदिक याग, दान, होम आदि हैं। आत्माको कर्ता मानकर ही पुरुष कर्माधिकारी होता है। कर्म चाहे लौकिक हो या वैदिक। आत्माको कर्ता मानना केवल अज्ञान-निबन्धन है ।

ऐहिक या आमुष्मिक फल भोक्ताके लिए ही है। जब निष्क्रिय आत्मा भोक्ता नहीं है, तब वह उसके लिए फल भी नहीं हो सकता, अज्ञानसे अपनेको जब तक भोक्ता मानता है तब तक उसका फल कहा जाता है। अज्ञाननिवृत्तिके अनन्तर दोनों समान ही अफल हैं, अतः लौकिक बाध्य है, शास्त्रीय नहीं, इसमें विनिगमक कुछ नहीं है, शास्त्रोंमें बाध्यबाधकभाव नहीं है, इसलिए बलाबलका विचार व्यर्थ है। दोनों शास्त्र अपने-अपने विषयमें व्यवस्थित हैं। अविद्वान्के लिए कर्मविधि शास्त्र है, अतएव भाष्यकारने स्पष्ट कहा है कि 'अविद्यावत्पुरुष-विषयाणि शास्त्राणि प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि च' इत्यादि। ज्ञानीके लिए कर्मनिवृत्तिबोधक वेदान्त है। इसी तात्पर्यसे 'त्यागेनैकेऽमृतत्त्वमानशुः' इत्यादि आप्तवचन हैं। वर्ण, आश्रम आदि भेदके समान अवस्थाभेदसे जैसे एक ही पुरुषके प्रति विधि और निषेध शास्त्र व्यवस्थित माने जाते हैं, वैसे ही वेदान्त

हितत्वभ्रान्तिनरकौ कलञ्जादाविवात्मनः ।
कर्तृत्वभ्रान्तिदेहाप्ती समाने श्रौतकर्मसु ॥ १५८ ॥
शास्त्ररागादिजन्यत्वात् काम्यानामेवमस्तु तत् ।
शास्त्रमात्रनिमित्तत्वान्नित्यानां नेति चेन्न तत् ॥ १५९ ॥
स्वर्गादिकामिनो यद्वदग्निहोत्रविधिस्तथा ।
मोहकामादिदुष्टस्य नित्यं कर्म विधीयते ॥ १६० ॥

भी व्यवस्थित हैं। अज्ञानीके लिए कर्मकाण्ड और ज्ञानीके लिए वेदान्त है, यह निष्कर्ष हुआ ॥ १५७ ॥

'हितत्व०' इत्यादि । निषेधवाक्य और वेदान्तवाक्यके साम्यका उपपादन करते हैं—निषेधवाक्यके अर्थके ज्ञानसे पहले कलञ्ज-भक्षणमें समीहितसाधनत्वकी भ्रान्ति और उसके भक्षणसे होनेवाला फल—नरकप्राप्ति—एवं वेदान्तवाक्यजन्य ज्ञानसे पहले अपनेमें रहनेवाले कर्तृत्व आदिकी भ्रान्ति तथा तत्फल—देहप्राप्ति—ये दोनोंमें समान हैं; निषेध करनेवाले वेदवाक्यके अर्थज्ञानके अनन्तर दोनोंमें अप्रवृत्ति भी समान है। भाव यह है कि जैसे निषेधशास्त्रके अज्ञान अथवा उसमें अविश्वाससे हनन और अभक्ष्यभक्षण आदिमें हितसाधनत्वका भ्रम होता है; इस भ्रमसे हिंसादिमें प्रवृत्ति होती है, जिसका फल नरकनिपतन आदि है; वैसे ही आत्मतत्त्वके अज्ञानसे कर्तृत्व आदिका भ्रम होता है; उसका फल देहान्तरप्राप्ति है; देहान्तरप्राप्ति आत्यन्तिक पुरुषार्थ नहीं है; इसलिए श्रौत कर्म भी कृषि आदि कर्मोंके समान ही हैं। श्रुति भी दोनोंको समान ही कहती है—'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते' इत्यादि ॥ १५८ ॥

'शास्त्ररागादि०' इत्यादि । शास्त्र, राग आदिसे अविद्या और अविद्याजन्य काम्य कर्म होते हैं; इसलिए उनका त्याग ठीक है; नित्य कर्म तो शास्त्रमात्र-निमित्तक हैं; इसलिए उनका त्याग नहीं होना चाहिए ।

यहाँ भाव यह है कि जितने काम्य कर्म हैं, उन सबका अज्ञानादि मूल है तथा वे अनेक अनर्थके कारण हैं; अतः त्याज्य हैं; किन्तु नित्य कर्म तो केवल शास्त्रमात्रनिमित्तक हैं; अतएव अनर्थके मूल भी नहीं हैं प्रत्युत प्रत्यवायके नाशक हैं; इसलिए उनका त्याग उचित नहीं है ॥१५९॥

'स्वर्गादि०' इत्यादि । स्वर्गशब्द पारलौकिक फलोंका उपलक्षण है। आदि-

अकर्त्तारं स्वमात्मानं कर्तृत्वेनाऽभिमन्यते ।
नित्यकर्माधिकार्यस्मान्मोहदोषोऽधिकारिणः ॥ १६१ ॥
सोऽकामयत जाया मे स्यादित्यादि श्रुतौ स्फुटम् ।
कामदोषः प्रत्यपादि सर्वकामाधिकारिणाम् ॥ १६२ ॥

शब्दसे पशु, पुत्र आदिका ग्रहण है। उन स्वर्गादिकामियोंके प्रति स्वर्गादिके उद्देश्यसे जैसे अग्निहोत्रादि कर्मोंका विधान है, वैसे ही मोहकामादिदुष्ट पुरुषोंके लिए नित्य कर्मोंका विधान है। अविद्यादोषदुष्टत्व, उत्पत्ति, विनियोग, प्रयोग और अधिकारी इत्यादि नित्य और काम्य दोनों विधियोंमें समान हैं।

शङ्का—यदि दोनों समान हैं, तो नित्य और काम्यका विभाग कैसे ?

समाधान—स्वर्ग, पुत्र आदि विशेषरूपसे फलके कामियोंके प्रति तत्-तत् फलके उद्देश्यसे विशेष-विशेष काम्य कर्मोंका विधान है और 'इष्टं मे स्यादनिष्टं मा भूत्' इस प्रकार सामान्यरूपसे फलार्थियोंके उद्देश्यसे नित्य कर्मोंका विधान है। अथवा कामनाप्रयुक्त काम्य कर्म हैं और जीवन-प्रयुक्त नित्य कर्म हैं—इस प्रकार भी दोनोंमें भेद मानकर उक्त विभागकी उपपत्ति है। यही एक प्रकार है जिसके द्वारा इन दोनोंका विभाग सिद्ध हो सकता है, दूसरेसे नहीं, क्योंकि कामनाधीनत्व तो काम्य और नित्य दोनोंमें समान है। 'यद्यद्धि कुरुते जन्तुः तत्तत्कामस्य चेष्टितम्' इत्यादि वचन तथा अनुभवके अनुसार कामना प्रवृत्तिमात्रमें कारण है। इसीसे चेतनकी प्रवृत्तिमात्रमें इष्ट-साधनताका ज्ञान कारण है। इस प्रकार यह कार्यकारणभाव सर्वसंमत माना जाता है; अतएव 'न प्रयोजनमन्तरेण मन्दोऽपि प्रवर्तते' यह लोकमें प्रसिद्धि है। यावज्जीवन तो नित्य कर्म भी वरावर नहीं होता। सायं और प्रातःकालमें नित्याग्निहोत्रादि होते हैं; जीवन रहनेपर ही कदाचित् काम्य कर्म भी होता है, अतः अग्निहोत्रादिमें नित्यत्व बाधित ही है ॥ १६० ॥

'अकर्तारम्' इत्यादि। वस्तुतः अकर्तारूप आत्मामें कर्तृत्वका अभिमान करके ही जीव नित्य कर्मका अधिकारी होकर नित्य कर्म करता है। इससे स्पष्ट समझा जाता है कि नित्य कर्म करनेवाला पुरुष मोहादिदोषदुष्ट अवश्य है, विपरीत ज्ञान मोहके बिना नहीं हो सकता, इसमें किसीका विवाद नहीं है ॥ १६१ ॥

'सोऽकामयत' इत्यादि। प्रजापतिने कामना की कि मेरी भी

आविरिञ्च्याद्विरक्तोऽपि मुक्तिं कामयते ततः ।
तत्प्रवृत्तिश्च काम्येति चेत्तद्वेषाऽपि बाध्यताम् ॥ १६३ ॥
आत्माज्ञानैकहेतुत्वाद्वाङ्मनःकायकर्मणाम् ।
आत्मज्ञानेन तद्धानात्समाप्तिः सर्वकर्मणाम् ॥ १६४ ॥

जाया 'स्त्री' हो, यह कामना श्रुतिमें स्पष्ट है। इसके अनुसार सब कामनाधिकारियोंमें कामना दोष श्रुतिने स्पष्ट कहा है। अविद्याके बिना कामना नहीं होती, अतः मूल दोष अविद्या है, यह अर्थात् सिद्ध होता है ॥ १६२ ॥

'आविरञ्च्या०' इत्यादि।

शङ्का—जैसे कामादिदोषदुष्टका कर्ममें अधिकार है, वैसे ही मोक्षकी कामनावाले मुमुक्षुका ज्ञानमें अधिकार है, अतः कामनारूप दोष उन दोनोंमें समान ही है, फिर ज्ञान और कर्ममें क्या विशेष हुआ ? मोक्षकामनाके बिना उसके साधन श्रवण, मनन आदिमें पुरुषकी प्रवृत्ति ही नहीं हो सकती।

समाधान—सभी कामनाएँ दोष नहीं हैं। प्रकृतमें बन्धनहेतु विषयकी कामना कामनाशब्दसे विवक्षित है। स्थाणुसे लेकर ब्रह्मलोकपर्यन्त जो विविध ऐहिक, आमुष्मिक फल हैं, उन फलोंसे विरक्त परमार्थ सत् सांसारिकधर्मातीत आत्मा है, ऐसा जिसको विवेक है, उस पुरुषका मोक्षमें अधिकार है। अथवा यदि कामनामात्र दोष है, यही सिद्धान्त मानते हो, तो मोक्षकामनाका भी बाध मानो, मोक्षशब्द मोक्षसाधन (उसके उपाय) श्रवणादिके तात्पर्यसे कहा गया है। विरक्तका ही ज्ञानमें अधिकार है, इसमें क्या प्रमाण ? 'पराचः कामाननुयन्ति बालास्ते मृत्योर्यन्ति विततस्य पाशम्' इत्यादि और 'कामान् यः कामयते मन्यमानः स कामभिर्जायते तत्र तत्र' इत्यादि वचन प्रमाण हैं। इनसे कामकी निन्दा की गई है। निन्दा त्यागके लिए की जाती है, निरर्थक नहीं। 'योऽकामः' इत्यादि श्रुति साक्षात् कामका निषेध करती है। इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि कामादिसे रहित पुरुषरत्नकी श्रेयोमार्ग सम्यग्ज्ञानमें प्रवृत्ति होती है ॥१६३॥

'आत्माज्ञानै०' इत्यादि। वाचिक, मानसिक, कायिक—इन त्रिविध कर्मोंमें आत्माका अज्ञान ही कारण है। आत्मज्ञानसे आत्माज्ञानकी निवृत्ति होनेसे सब कर्मोंकी समाप्ति हो जाती है। कारणके अभावसे कार्यका भी अभाव होता है, यह सर्वसिद्धान्त है, इसलिए मोक्षके लिए ज्ञानीको कर्मकी अपेक्षा नहीं होती ॥१६४॥

कर्मोपयोगाभावेऽपि वृथाकालक्षयाद्वरम् ।
कर्मानुष्ठानमिति चेन्न प्रवृत्तेरसम्भवात् ॥ १६५ ॥
न चोच्छिन्नात्ममोहस्य सदैवाऽऽत्मधियः स्मृतेः ।
अल्पोऽप्यवसरोऽस्तीह वाङ्मनःकायकर्मणाम् ॥ १६६ ॥

'कर्मोपयोगा०' इत्यादि ।

शङ्का—यद्यपि उक्त रीतिसे मोक्षके लिए ज्ञानियोंको कर्मकी अपेक्षा नहीं होती, फिर भी कर्मानुष्ठानका त्यागकर व्यर्थ काल बितानेकी अपेक्षा शास्त्र-विहित शुभकर्मोंके अनुष्ठान द्वारा समय बिताना अच्छा है, इस दृष्टिसे ज्ञानियोंके लिए भी कर्मानुष्ठान आवश्यक है ।

समाधान—नहीं, कर्मके अनुष्ठानमें ज्ञानियोंकी प्रवृत्ति ही असंभव है। ज्ञानोत्पत्तिसे पूर्व कर्म और उसके फलमें सत्यत्वज्ञान रहनेसे श्रद्धा और तत्-तत् फलकी कामना होती है, इसलिए फलकी कामनावाला पुरुष उसके साधन कर्ममें प्रवृत्त होता है, तत्त्वज्ञान होनेके बाद द्वैतमात्रमें मिथ्याज्ञान होनेसे अश्रद्धा हो जाती है और फलकी कामना मुमुक्षुको होती नहीं, फिर कर्ममें प्रवृत्तिकी क्या संभावना है ? ॥ १६५ ॥

प्रवृत्त्यसम्भवको ही स्फुट करते हैं—'न चोच्छिन्ना०' इत्यादिसे ।

ज्ञानक्षणिकत्ववादीकी शङ्का है कि जिस पुरुषका आत्ममोह—आत्माज्ञान—आत्मतत्त्वज्ञान द्वारा नष्ट हो गया है, उस पुरुषकी भी प्रवृत्ति उक्त ज्ञानका नाश होनेपर फिर हो सकती है ।

समाधान—आत्मज्ञान क्षणिक है, ऐसा माननेपर भी उत्तरोत्तरज्ञानप्रवाह उत्पन्न होता ही रहता है, क्योंकि मुमुक्षुकी निदिध्यासनमें ही सदा प्रवृत्ति रहती है, इसलिए मुमुक्षुकी आत्मज्ञानशून्य अवस्था ही नहीं है, तो कर्मानुष्ठानका क्या प्रसंग ? इस अभिप्रायसे कहते हैं—कायिक, वाचिक और मानसिक—इन तीनों कर्मोंका थोड़ा भी अवसर नहीं रहता अर्थात् सतत आत्मज्ञानमें ही तत्पर होनेसे मुमुक्षुको कर्म करनेका अवसर नहीं है। वार्तिकमें 'आत्मधियः स्थितेः' यह पाठ है और वार्तिकसारमें 'आत्मधियः स्मृतेः' यह पाठभेद है, पर दोनोंमें प्रवाहरूपसे स्थिति मानना आवश्यक है। निर्विचिकित्स शब्दज्ञानसन्तति स्मरणात्मक ही है, इसलिए वार्तिकसारमें धीविशेषवाचक स्मृतिशब्दसे निर्देश किया है, सामान्यविशेषवाचकशब्दके प्रयोगका भेद है, अर्थ तो एक ही है॥१६६॥

कर्मणोऽवसरश्चेत्स्याद्भिक्षावसरो यथा ।
मैवं क्षुधादिदोषैकहेतुत्वेनाऽनिवारणात् ॥ १६७ ॥
कर्माऽपि मोक्षकामादिमूलं चेद्यो विमुह्यति ।
स करोत्येव कर्माणि को ह्यज्ञं विनिवारयेत् ॥ १६८ ॥
अनिवार्यक्षुधेवाऽयं मोहो यस्याऽनिवारणः ।
तस्मिन्कुर्वत्यमूढस्य किं छिन्नं ब्रह्मवेदिनः ॥ १६९ ॥

'कर्मणो' इत्यादि ।

शङ्का—ज्ञानी जीवन्मुक्तको जैसे भिक्षाटन आदि कर्म करनेका अवसर मिलता है, वैसे ही अन्य कर्म करनेका अवसर उसे क्यों नहीं मिलता? यह तो कोई कह नहीं सकता कि जीवन्मुक्त भिक्षाटन आदि कर्म भी नहीं करता, क्योंकि शरीरधारण भिक्षाटनके बिना हो ही नहीं सकता और तत्त्वोपदेशके लिए शास्त्रके निर्माण आदिमें भी उसकी प्रवृत्ति देखी जाती है; फिर कर्ममें ही क्या द्वेष है? जो कि उसे नहीं कर सकता है, ऐसा कहते हो?

समाधान—भिक्षा आदिमें प्रवृत्तिके कारण हैं प्रारब्धकर्मवश शरीरधारणोपयोगी भिक्षाशनके मूल कारण क्षुधादिदोष, सो दृष्ट हैं; इसलिए उनमें प्रवृत्ति होती है, अन्य फलकी इच्छा नहीं है, अतः शास्त्रीय कर्मानुष्ठानमें प्रवृत्ति नहीं हो सकती ॥ १६७ ॥

'कर्माऽपि' इत्यादि । जो केवल विवेकी है, तत्त्वज्ञानी नहीं है, उसकी यह धारणा होती है कि कर्मानुष्ठान ही मोक्षकामनाका मूल है, यह यद्यपि विवेक नहीं है, किन्तु मोहमात्र है; तथापि ऐसे मुग्धकी कर्मानुष्ठानमें प्रवृत्ति ही है, कारण कि अज्ञ अर्थात् विपरीत ज्ञानवान्‌को कौन रोक सकता है । भ्रान्त पुरुष अपने अज्ञानवश आभासमें भी प्रवृत्त होता ही है ॥ १६८ ॥

'अनिवार्य०' इत्यादि । शरीरधारी प्राणिमात्रको क्षुधा जैसे अनिवार्य है; अर्थात् अपने अनुरूप आहार अवश्य ही करना पड़ता है, वैसे ही सब पुरुषोंको उक्त मोह अनिवार्य है अर्थात् शास्त्राचार्योपदेश द्वारा भी निवृत्त नहीं होता, अतएव वह काममें प्रवृत्त रहता है, ब्रह्मज्ञानी अतएव मोहरहितकी क्या हानि होगी? अर्थात् कुछ नहीं होगी, अधिकारीका दृष्टान्त अनधिकारी पर लागू नहीं होता ॥ १६९ ॥

क्षुधितो भुङ्क्त इत्येवं भुङ्क्ते तृप्तो न कुत्रचित् ।
मूढः कुरुत इत्येवं नैव कुर्यादमूढधीः ॥ १७० ॥
उच्छिन्नस्य न मोहस्य ह्यकस्मात्पुनरुद्भवः ।
येन मूढः प्रवर्त्तेत नित्यकर्मसु तत्त्ववित् ॥ १७१ ॥

'क्षुधितो' इत्यादि । क्षुधित—भूखा—पुरुष यदि भोजन करता है, तो क्या तृप्त भी कहीं भोजन करते पाया जाता है ? यदि ऐसा पाया जाय, तो यही मानना पड़ेगा कि वह तृप्त ही न था, एवं मूढ़ कर्म करता है, यह देखकर अमूढ़धी आत्मानात्मविवेकी अद्वैत-ब्रह्म-तत्त्वदर्शी कर्म नहीं कर सकता ॥ १७० ॥

'उच्छिन्नस्य' इत्यादि ।

शङ्का—ज्ञानीका अज्ञान नष्ट हो जाता है, इसलिए उसको कर्म करनेका अवसर ही नहीं आता, यह आपने कहा, सो ठीक नहीं जँचता; कारण कि फिर यदि अज्ञान उत्पन्न हो, तो कर्मका अवसर क्यों नहीं आवेगा ? अज्ञान-नाशके अनन्तर पुनः अज्ञानकी उत्पत्ति नहीं होती, इसमें कोई कारण नहीं कहा है ।

समाधान—ज्ञानाग्निसे समूल अज्ञान नष्ट हो जाता है, अतः ज्ञान रहने-पर पुनः अज्ञान उत्पन्न नहीं होता । इस तात्पर्यसे कहते हैं—'उच्छिन्नस्य न मोहस्येत्यादि' । अभिप्राय यह है कि जो अज्ञान नष्ट हुआ है, उसकी फिर उत्पत्ति तो असम्भव ही है । यदि उसके सजातीय दूसरे अज्ञानकी उत्पत्ति कहिए, तो कारणके अभावसे ही अज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । यदि अज्ञानको ही उत्पादक कहिये, तो वह नष्ट हो चुका है । यदि अज्ञानका नाश ही न मानिए, तो ज्ञानोत्पत्ति ही व्यर्थ होगी और कभी मोक्ष ही नहीं होगा । यदि आत्माको ही अज्ञानका उत्पादक कहिये, तो फिर अनिर्मोक्षापत्ति ही दोष होगा । आत्मा नित्य है और उसीको अज्ञानका उत्पादक कहते हो, अतः अज्ञान सदा ही होता रहेगा । यदि कहिये कि अनेक अज्ञान मानेंगे, तो इसमें कुछ प्रमाण नहीं है 'अहमज्ञः' इत्यादि प्रतीति जब एक अज्ञानको लेकर भी उपपन्न हो जाती है, तो फिर अनेक अज्ञानोंमें कुछ प्रमाण नहीं हैं, अतः जिस पुरुषका अज्ञान नष्ट हो गया है, वह ज्ञानी पुरुष कर्म नहीं करता ।

भिक्षाटन आदि कर्म भी परोक्षात्मतत्त्वदर्शी ही करता है, उसमें भी मूल

कर्मब्रह्मधियोः कालभेदेनाऽवसरो यदि ।
मैवं वस्तुनिमित्तत्वाद् ब्रह्मबुद्धेः सदा स्थितेः ॥ १७२ ॥

क्षुधादि दोष हैं। अग्निहोत्रादि कर्म केवल दोषमात्रनिमित्तक नहीं हैं, किन्तु शास्त्र भी उनमें निमित्त है, इसलिए मूढ़ पुरुषके समान तत्त्ववेत्ताकी कर्ममें प्रवृत्ति नहीं होती।

शङ्का—ब्रह्म भी वस्तु ही है, वस्तुमात्रमें कालसंबन्ध घटादिके समान रहता ही है, इसी तरह ब्रह्ममें कर्मका संबन्ध भी मानें, तो क्या क्षति है? यदि कहो कि वस्तुमात्रमें कालसंबन्ध मानते हो, तो काल भी वस्तु ही है, इसलिए उसमें भी कालसंबन्ध मानना होगा। यदि आत्माश्रयादि दोषसे कालमें कालका संबन्ध नहीं मानते, तो ब्रह्ममें कालसम्बन्ध सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि संबन्धसाधक वस्तुत्व कालमें ही व्यभिचारी है, तो इसका उत्तर यह है कि कालातिरिक्त वस्तुत्वको कालसंबन्धसाधक माननेसे उक्त दोष नहीं होगा, अतः विद्वान् आत्मामें भी कालसम्बन्धके समान कर्मसंबन्ध हो सकता है॥ १७१ ॥

समाधान—'कर्मब्रह्मधियोः' इत्यादि। कर्म और ब्रह्मस्वरूपज्ञानका विशेष कालसंबन्धसे आत्मामें अवसर हो सकता है, ऐसा मानना ठीक नहीं है, कारण कि नित्य और स्वप्रकाश ब्रह्मज्ञानमें कर्मका अवसर कहां?

अभिप्राय यह है कि वस्तुको कालकी अपेक्षा उत्पत्तिमें कहते हो या ज्ञप्तिमें? प्रथम पक्षमें घटादिके समान आत्माकी उत्पत्ति नहीं है जिससे कि कालका सम्बन्ध अपेक्षित हो। आद्यक्षणसंबन्ध ही उत्पत्ति है, इसलिए अजन्य पदार्थमात्र कालोपाधि माने जाते हैं। 'इदानीं घट उत्पद्यते, अस्ति, नश्यति' इत्यादि व्यवहार कालसंबन्धके बिना नहीं हो सकता। आत्मा नित्य है, इसलिए उसमें 'इदानीं, तदानीं' की आवश्यकता ही नहीं है, अतएव तार्किकोंका कहना है कि 'नित्येषु कालिकायोगः' अर्थात् नित्यमें कालोपाधि नहीं होती। द्वितीय पक्षमें ज्ञान स्वयंप्रकाश तथा नित्य है, इसलिए उसमें भी उक्त रीतिसे कालसंबन्ध नहीं हो सकता। यदि आत्मा परप्रकाश होता, तो प्रकाशक कालमें ही उसका प्रकाश होगा अन्य कालमें नहीं, अतः 'इदानीं प्रकाशते' इत्यादि व्यवहारके लिए कालसंबन्ध माननेकी आवश्यकता होती है। स्वप्रकाश होनेसे ब्रह्म-

न वस्त्ववसरापेक्षं स्वतः सिद्धत्वकारणात् ।
क्रियैवाऽवसरापेक्षा तस्याः कारकतन्त्रतः ॥ १७३ ॥
यदोद्भवेत्क्षुधेवाऽस्य प्रबला मोहवासना ।
तदाकृतं न नित्यं स्यात्तस्य यादृच्छिकत्वतः ॥ १७४ ॥

बुद्धिकी सदा स्थिति ही रहती है, इसलिए किसी तरह उसमें कालसम्बन्ध नहीं कह सकते ।

शङ्का—तब किसको कालकी अपेक्षा है ?

समाधान—क्रियासे कार्यमात्रका ग्रहण होता है, कार्यमात्रको अक्सर कालकी अपेक्षा होती है, क्योंकि क्रिया (कार्यमात्र) कारकतन्त्र (कारकके अधीन) ही है। कारणके समवधानसे ही कार्य होता है, अन्यथा नहीं। अतएव कदाचित्क कहा जाता है ॥ १७३ ॥

यदोद्भवेत् इत्यादि। जिस समय तत्त्वज्ञानीको दोषमात्रजन्य क्षुधाके समान मोहवासना उत्पन्न होती है, उस समय कर्म अवश्य करना चाहिए, यह धारणा होती है, उस समयका किया हुआ अग्निहोत्रादि कर्म नित्य कर्म नहीं कहा जा सकता, वह तो केवल यादृच्छिक कहलाता है ।

अभिप्राय यह है कि 'यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहोति', 'उदिते जुहोति, अनुदिते जुहोति' इत्यादि शास्त्रसे विहित जो कर्म हैं, ये नित्य कर्म कहलाते हैं। प्रतिदिन उनका नियत साधन, समयादिसे अनुष्ठान होता है, जिसे कर्मी प्रायः किया करते हैं। तत्त्वबुभुत्सु मुमुक्षु जब निदिध्यासनमें निरत रहता है, उस समय उसको काल-कर्मादिका ज्ञान है ही नहीं, इसलिए तदनुष्ठान असंभव ही है। कदाचित् व्युत्थानदशामें पूर्वार्जितवासना अभिव्यक्त होती है, तो अग्निहोत्रादि कर्ममें शास्त्रकी आज्ञासे नहीं, किन्तु स्वेच्छासे बालक्रीडादिवत् प्रवृत्ति हो जाती है, परन्तु वह कर्म नित्य कर्म नहीं कहा जाता; किन्तु वासनाकृत अतएव यादृच्छिक कर्म कहा जाता है। जो कर्मवश किया जाता है, वह नित्य कर्म कहलाता है, जो स्वेच्छामात्रसे किया जाता है, वह यादृच्छिक कहलाता है, यही दोनोंमें भेद है ॥ १७४ ॥

दोषजन्येऽपि भिक्षादौ कालादिनियमः श्रुतः ।
विधिः स एष विदुष इति चेन्न तदिष्यते ॥ १७५ ॥
नैवाऽयं नियमोऽस्माकं परिसङ्ख्या हि सा यतः ।
नो चेद्विहितकालेऽस्य भिक्षात्यागो न शक्यते ॥ १७६ ॥

'दोषजन्ये' इत्यादि। ज्ञानी भिक्षाटन आदि कर्म कामादि-दोषवश करता है; अग्निहोत्रादि कर्म नहीं करता, क्योंकि वे दोषनिबन्धन नहीं हैं, किन्तु विधि-निबन्धन हैं। विधि ज्ञानीके लिए है नहीं; अतएव भाष्यकारने शारीरकमें स्पष्ट ही कहा है—'अविद्यावद्विषयाणि शास्त्राणि' अर्थात् शास्त्र अविद्वानोंके लिए हैं। यहाँ विद्वान्का तात्पर्य ब्रह्मज्ञानीमें है; अतः उससे अतिरिक्त विद्वान् भी अविद्वान् ही माने जाते हैं। इसका 'पश्वादिभिश्चाऽविशेषात्' इत्यादि वाक्यसे भाष्यकारने स्वयं स्पष्टीकरण किया है।

शङ्का—ज्ञानीके लिए शास्त्रमें विधि नहीं है, यह तो आप ठीक नहीं कह रहे हैं, क्योंकि 'चातुर्वर्ण्यं चरेद्भैक्ष्यम्', 'एककालं चरेद्भैक्ष्यम्', 'यतीनां च चतुर्गुणम्' इत्यादि शास्त्रोंसे जैसे ज्ञानीके लिए भिक्षा आदिका विधान है, वैसे अग्निहोत्र आदिका भी विधान क्यों नहीं मानते? आखिर आप विधिका सर्वथा निषेध तो कर नहीं सकते, क्योंकि उक्त वचनोंसे भिक्षा, अशौच आदिमें काल, वर्ण और संख्याका नियम स्फुट ही विहित है ॥ १७५ ॥

समाधान—इनकी भी विधि ज्ञानीके लिए नहीं है, इसका उत्तर अग्रिम श्लोकसे कहते हैं—'नैवाऽयं' इत्यादिसे।

हमारे (वेदान्तियोंके) मतसे पूर्वोदाहृत नियमविधि नहीं है, किन्तु वह परिसंख्याविधि है, अन्यथा विहितकालमें भिक्षादिका त्याग नहीं हो सकेगा।

अभिप्राय यह है कि विधि तीन प्रकारकी होती है—अपूर्वविधि, नियम-विधि और परिसंख्याविधि। अत्यन्त अप्राप्तकी प्रापक अपूर्वविधि है। जैसे 'अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकामः' यहां अग्निहोत्रमें स्वर्गसाधनत्व प्रमाणान्तरसे सर्वथा अप्राप्त है, इसका प्रापक यही वचन है। इसलिए 'अग्निहोत्रम्' इत्यादि अपूर्वविधि है। 'व्रीहीनवहन्ति' यह नियमविधि है। पक्षमें अप्राप्तकी प्रापक नियमविधि कहलाती है। अवघातका प्रयोजन तण्डुल-निष्पत्ति है, सो दो प्रकारसे हो सकती है, अवघातसे—कूटनेसे—अथवा

नखविदलनसे । जिस पक्षमें नखविदलन द्वारा तण्डुलनिष्पत्तिमें पुरुषकी प्रवृत्ति होती है; उस पक्षमें अप्राप्त अवघातकी नियमविधि है; अवघातसे ही तण्डुलोंकी निष्पत्ति करनी चाहिए, उपायान्तरसे नहीं; अन्यथा अपूर्वकी उत्पत्ति नहीं होगी। तत्र और अन्यत्र अर्थात् दोनों पक्षोंमें प्राप्ति हो तो परिसंख्या है; जैसे 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः'। यहाँपर रागतः पञ्चनखापञ्चनखसाधारणके भक्षणमें प्रवृत्ति है; अतः पञ्चनखेतरका भक्षण नहीं करना चाहिए, इस अर्थमें इस वचनका तात्पर्य है; पञ्चनखके भक्षणमें नहीं, अन्यथा पञ्चनखके अभक्षणसे प्रत्यवायकी आपत्ति होगी; क्योंकि विधिके उल्लंघनसे प्रत्यवाय होता है; यह सिद्धान्त सर्वमान्य है। प्रकृतमें यदि नियमविधि मानेंगे तो नियत समयपर भिक्षा करनी ही पड़ेगी। परिसंख्याविधिके माननेपर यदि भिक्षादि करना ही है, तो नियत समय पर ही करे, अन्यथा नहीं और न करना हो, तो कोई शास्त्रकी प्रेरणा नहीं है कि भिक्षादि अवश्य करो। ब्रह्मवेत्ताके लिए नियमविधि समुचित भी नहीं है, क्योंकि वह विधियोंसे अति दूर होनेके कारण किसी भी विधिका विषय नहीं हो सकता।

शङ्का—यदि ज्ञानी विधिसे अतिक्रान्त है, तो वह निषेधसे भी अतिक्रान्त है, ऐसा भी मानना पड़ेगा, ऐसी परिस्थितिमें उसकी निन्द्य आचरणमें भी प्रवृत्ति हो सकती है, क्योंकि उसके लिए निषेधशास्त्र भी नहीं-के समान है।

समाधान—निन्द्य आचरणमें प्रवृत्ति तो अधर्म और अविवेकसे होती है, ज्ञानीमें इन दोनोंकी संभावना नहीं है, इसलिए उक्त प्रवृत्तिकी संभावना ही नहीं है, क्योंकि ऐसे पुरुष-रत्नोंकी जब अविद्यादशामें भी निन्द्य आचरणोंमें प्रवृत्ति नहीं होती तो विद्यादशामें कहांसे होगी? कपूयसंस्कार भी उनमें हैं नहीं, जिनसे कि ऐसी संभावना भी हो सके और वस्तुतः अविद्वान् अतएव विविदिषु पुरुषोंके लिए विधि है, परन्तु उनके लिए भी उक्त नियमविधि नहीं है, किन्तु परिसंख्या है। परिसंख्या अन्यत्र निवृत्तिकी प्रयोजिका है, क्रियाविशेषमें प्रयोजिका नहीं है।

अतः ब्रह्मविद्याकी वह विरोधिनी नहीं है। चित्तकी स्थिरताके बिना आत्मचिन्तन नहीं हो सकता, अतः चित्तस्थैर्यके लिए भोजन अपेक्षित है, सो ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य—इन त्रैवर्णिकोंसे ही भिक्षाका ग्रहण करना चाहिए, इस अंशमें उक्त शास्त्रका व्यापार नहीं है, किन्तु शूद्रसे भिक्षाका ग्रहण नहीं करना चाहिए, इस अंशमें उक्त शास्त्रका व्यापार है। इससे स्पष्ट होता है कि निवृत्तिके बोधनमें ही

एवं चेत्परिसङ्ख्या तेऽकाले भुक्त्वा तु तत्त्ववित् ।
प्रत्यवेयादिति प्राप्तं बाढमस्य न दुष्कृतम् ॥ १७७ ॥
मोहवासनया कृत्वा विहितं सुकृती यथा ।
निषिद्धातिक्रमेणैवं दुष्कृती न भवेत्कुतः ॥ १७८ ॥

परिसंख्याका व्यापार है, सो भी अविद्वान् विविदिषुके प्रति है, ज्ञानीके प्रति नहीं। ब्रह्मज्ञानी तो विधिनिषेधकी भूमिसे अतिक्रान्त है, अतः उसके लिए परिसंख्या भी नहीं है ॥ १७६ ॥

'एवं चेत्' इत्यादि ।

शङ्का—यदि आप परिसंख्या मानते हो, तो भी अविहित कालमें अथ च शूद्रसे भिक्षाका ग्रहण कर उसके सेवनसे तत्त्वज्ञानी भी प्रत्यवायी होगा, क्योंकि परिसंख्यासे इतरकी निवृत्ति बोधित होती है, इसलिए निषेधके उल्लङ्घनसे प्रत्यवाय अवश्य होगा, अन्यथा निषेध ही व्यर्थ हो जायगा, अतएव पञ्चनखेतरभक्षणसे प्रत्यवाय शास्त्रकारोंने माना है ।

समाधान—हाँ ठीक है, किन्तु ज्ञानी विधि-निषेधकी भूमिमें नहीं है, यह कह चुके हैं, आर्द्र जमीनमें अभर्जित बीज उगता है, इससे क्या संतप्त बालूमय भूमिमें भर्जित बीज कभी उगता है ? कभी नहीं । एवं ज्ञानीको दुष्कृत हो भी, तो भी वह भर्जित बीजके समान मरुस्थलसम ज्ञानीके चित्तमें क्लेशाङ्कुरका आरम्भक नहीं हो सकता । पहलेके छपे हुए वार्तिकसारमें 'कालेऽभुक्त्वा' ऐसा पाठ है, पर वह प्रमादसे छप गया है । 'अकाले भुक्त्वा' ऐसा पाठ होना चाहिए, इसीमें अर्थकी संगति होती है, इसलिए हमने ऐसा ही पाठ रक्खा है ॥ १७७ ॥

'मोहवासनया' इत्यादि ।

शङ्का—मोहवासनासे तीर्थस्नान, उपवास आदिका अनुष्ठान करके ज्ञानी यदि सुकृती—पुण्यवान्—होता है, तो निषेधके अतिक्रमसे—निषिद्धके अनुष्ठानसे—दुष्कृती क्यों नहीं होता ? यद्यपि इस विषयमें निर्णय हो चुका है कि वह विधिनिषेधका विषय नहीं है, तथापि स्थूणानिखननन्यायसे सिद्धान्तको पुनः दृढ़ करनेके लिए और इस विषयमें शास्त्रप्रमाण दिखलानेके लिए फिर आक्षेप किया गया है ॥१७८॥

अश्लेषवचनान्नाऽस्य सुकृतं लेपकं यदि ।
दुष्कृतं च तथेत्येवं सन्तोष्टव्यं विपश्चिता ॥ १७९ ॥

'अश्लेषवचना०' इत्यादि । अश्लेषवचनसे ज्ञानीका सुकृत (पुण्य) लेपक (फलप्रद) नहीं होता, तो उसी प्रकार दुष्कृत भी फलप्रद नहीं होता, यह समझ कर ही विद्वानोंको इस विषयमें सन्तोष करना चाहिए । यह अभिप्राय है—वेदान्तसूत्र तथा उसके भाष्यमें यह विचार किया गया है कि ब्रह्मवेत्ताका दुरित नष्ट होता है या नहीं ?

शङ्का—कर्म फलप्रद होता है, अतः फलप्रदानके बिना कर्म नष्ट नहीं होता, अतएव स्मृतिकारोंने कहा है—'नाऽभुक्तं क्षीयते कर्म' इत्यादि ।

यदि कहो कि कर्म फल दिये बिना नष्ट नहीं होता, तो प्रायश्चित्तका विधान ही व्यर्थ होगा, क्योंकि प्रायश्चित्त तो इसीलिए है कि बिना फल दिये कर्म नष्ट हो, तो इसका उत्तर यह है कि कर्मनाशके उद्देश्यसे किया गया प्रायश्चित्त कर्मका नाशक हो सकता है, पर ब्रह्मविद्या तो इस उद्देश्यसे विहित है नहीं, इसलिए ब्रह्मवेत्ताका दुरित फल दिये बिना नष्ट नहीं होगा । यदि ब्रह्मवेत्ताको भी स्वकर्मफल भोगना पड़ा, तो शरीरेन्द्रियोंके बिना उसके फलका भोग होगा नहीं, अतः तद्देशकालादिसापेक्ष शरीरादिका धारण आवश्यक होनेसे मोक्ष ही दुर्लभ हो जायगा ।

समाधान—ब्रह्मवेत्ताके पूर्व और उत्तर—ये दोनों पाप निवृत्त हो जाते हैं, भेद केवल इतना है कि पूर्व दुरितका विनाश और उत्तर कालिक दुरितका असंश्लेष (असंबन्ध) मात्र होता है, इसमें प्रमाण यह है—'यथा पुष्करपलाश आपो न श्लिष्यन्ते एवमेवंविदि पापं कर्म न श्लिष्यते' । एवं पूर्व दुरितके विनाशमें प्रमाण है—तद्यथेषीकातूलमग्नौ प्रोतं प्रदूयेतैवं हास्य सर्वपाप्मानः प्रदूयन्ते' तथा 'भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः । क्षीयन्ते चाऽस्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे' आदि । जो यह कहा कि कर्म फलके भोगके बिना नष्ट नहीं होता, सो ठीक नहीं है, क्योंकि 'नाभुक्तम्' इत्यादिका तात्पर्य फलदान, समर्थ कर्ममें है, सो हम भी मानते हैं । प्रायश्चित्तके समान ब्रह्मविद्या भी उसके फलके प्रदानमें प्रतिबन्धक है ।

वस्तुतस्तु कर्म नष्ट नहीं होता, यह औत्सर्गिक है, इसका अपवाद है प्रायश्चित्त तथा ब्रह्मविद्या । इन दोनोंके द्वारा पुण्य और पाप—ये दोनों फलदानके

तस्मात्कर्माधिकारणां निषेधायाऽऽत्मधीवचः ।
निषेधवाक्यवत्तेन कार्या शङ्का न काचन ॥ १८० ॥

बिना भी नष्ट हो जाते हैं। इसमें प्रमाण है—'सर्वपाप्मानं तरति तरति ब्रह्महत्यां योऽश्वमेधेन यजते य उ चैनमेवं वेद' इत्यादि श्रुति। जो आपने यह कहा कि प्रायश्चित्त जैसे पापनाशके उद्देश्यसे विहित है, वैसे ब्रह्मविद्याका विधान नहीं है, सो भी ठीक नहीं है, क्योंकि सगुण ब्रह्मविद्या पापनाश और ऐश्वर्यकी प्राप्तिके उद्देश्यसे विहित है, निर्गुण ब्रह्मविद्याका विधान यद्यपि उक्तोद्देश्यसे नहीं है, तथापि अकर्तृत्वादि ज्ञान द्वारा पूर्व कर्मोंका नाश उत्तर कर्मोंका असंबन्ध स्वतःसिद्ध होता है, जब अपनेको तत्त्ववेत्ता कर्ता ही नहीं मानता, तब पुण्य, पाप आदि तथा उनके फल भी कहां? 'शास्त्रदेशितं फलं कर्तरि' इस सूत्रसे कर्तृत्वाद्यभिमानीको ही धर्माधर्म तथा उसका फल भी होता है। उस अभिमानसे शून्यको नहीं, 'इतरस्याप्येवमसंश्लेषः पाते तु' इस सूत्रमें यह सिद्धान्त किया है कि पुण्य कर्मका भी पापके समान असंश्लेष और विनाश माना जाता है। 'उभे उ हैवैष एते तरति' इस श्रुतिसे दुष्कृतके समान सुकृतका भी नाश होता है। जहां कहीं दुष्कृतका नाश बतलाया है, वहां सुकृतमें भी उसका तात्पर्य है, क्योंकि ज्ञानीका सुकृत भी ज्ञानफलका (मोक्षका) प्रतिबन्धक होनेसे दुष्कृतके समान ही है अर्थात् दोनोंका फल ज्ञानरूप फलकी अपेक्षा निकृष्ट है ॥ १७९ ॥

'तस्मात्' इत्यादि। चूंकि अकर्तृत्वाद्युपलक्षित आत्मदर्शीको कोई कर्तव्य नहीं रहता, इससे सकल नित्य, नैमित्तिक और काम्य कर्मोंके निषेधके लिए आत्मधीवचः—तत्त्वमस्यादि वाक्य—हैं। 'मा हिंस्यात्सर्वा भूतानि' 'न सुरां पिबेत्' इत्यादि निषेधवाक्य जिस प्रकार औदासीन्यसे अतिरिक्त किसी कर्तव्य अर्थके बोधक नहीं हैं, उसी प्रकार 'तत्त्वमसि आदि वाक्य भी सकल कारकव्यवहारातीत ब्रह्मस्वरूप जीव है, इस बोधन द्वारा जीवको किसी कर्तव्य अर्थका उपदेश ही नहीं देते, प्रत्युत सकल कर्मोंसे उपरतिके ही बोधक हैं; अतः पूर्वोक्त शङ्का नहीं करनी चाहिए कि परिसंख्याविधि भी ब्रह्मविद्याकी विरोधिनी है।

निषेधवाक्य जैसे ब्रह्मविद्याके विरोधी नहीं हैं, कारण कि वे क्रियाके प्रयोजक

तथा चाऽत्र निषेधेऽपि शुद्ध्यादौ वेदमानता ।
ब्रह्मणीव ततः प्राण उपास्यो गुणसंयुतः ॥ १८१ ॥
विध्यर्थवादन्यायानां पूर्वस्मिन्ब्राह्मणे यथा ।
सङ्ग्रहस्तद्वदत्राऽपि तृतीयब्राह्मणे कृतः ॥ १८२ ॥

इति वार्तिकसारे तृतीयमुद्गीथब्राह्मणम् ।

नहीं हैं, किन्तु उसमें औदासीन्यके प्रयोजक हैं, वैसे ही परिसंख्या भी क्रियाकी प्रयोजक नहीं है, किन्तु निषेधवाक्यके समान औदासीन्यमात्रकी प्रयोजक है, क्रियामात्रमें औदासीन्य ब्रह्मविद्याके अनुकूल है, प्रतिकूल नहीं है ।

सारांश यह है कि निषेधवाक्य और 'तत्त्वमसि' आदि वाक्य भ्रान्त पुरुषकी प्रवृत्ति रोकनेके अतिरिक्त कुछ कर्तव्य अर्थके उपदेशक नहीं हैं, अतः कार्य-शेष नहीं हैं; किन्तु वस्त्ववसान हैं ॥ १८० ॥

'तथा चाऽत्र' इत्यादि ।

शङ्का—'तत्त्वमसि' आदि वाक्य आत्मैकत्वमें प्रमाण नहीं हो सकते, कारण कि कर्तव्यार्थके बोधक नहीं हैं, अतः 'सुमेरुरस्ति' इत्यादि सिद्धार्थक वाक्य प्रमाण नहीं माने जाते, इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए कहते हैं कि जैसे 'न पलाण्डुं भक्षयेत्' इत्यादि निषेधबोधक वाक्य कर्तव्यार्थबोधक नहीं हैं, तो भी प्रमाण माने जाते हैं, वैसे ही 'तत्त्वमसि आदि वाक्यमें भी कर्तव्यार्थबोधकत्वके न होनेपर भी अज्ञातार्थ-ज्ञापकत्व होनेसे वह प्रमाण माना जाता है । 'सुमेरुरस्ति' इत्यादि सिद्धार्थक वाक्य निष्प्रयोजन हो सकते हैं, किन्तु उक्त महावाक्य परमपुरुषार्थक होनेसे निष्प्रयोजन भी नहीं हैं । उपासनाविधिपरक भी वाक्य प्राणोंके शुद्ध्यादि गुणमें भी प्रमाण हैं । देवताधिकरणन्यायसे अवान्तर तात्पर्य प्रमाणान्तराविरुद्ध वाच्यार्थमें मानकर अन्य-परक वाक्यका अपने वाच्य अर्थमें प्रमाण माना ही जाता है । यह श्रुतिमें कहीं नहीं है कि प्राण सत्य है और उसमें रहनेवाला विशुद्ध्यादि गुण मिथ्या है, इत्यादि पूर्वमें विशेषरूपसे निरूपण कर चुके हैं, उसीका यहां संक्षेपसे उपसंहार करते हैं—तथा चेत्यादिसे । निषेध और शुद्ध्यादिमें ब्रह्मवत वेद प्रमाण है, अतः विशुद्ध्यादिगुणविशिष्ट प्राण उपास्य है, यह निष्कर्ष निकला ॥ १८१ ॥

'विध्यर्थ०' इत्यादि । विधि, अर्थवाद और न्यायका संग्रह संक्षेपसे

श्रुतिः ॥ तेनैतास्तृप्यन्त्येव ँ ह वा एन ँ स्वा अभिसंविशन्ति भर्ता स्वाना ँ श्रेष्ठः पुर एता भवत्यन्नादोऽधिपतिर्य एवं वेद य उ हैवंविद ँ स्वेषु प्रतिर्बुभूर्षति न हैवालं भार्येभ्यो भवत्यथ य एवैतमनुभवति यो वै तमनु भार्यान्बुभूषति स हैवालं भार्येभ्यो भवति ॥ १८ ॥

सोऽयास्य आङ्गिरसोऽङ्गाना ँ हि रसः प्राणो वा अङ्गाना ँ रसः प्राणो हि वा अङ्गानां रसस्तस्माद्यस्मात्कस्माच्चाऽङ्गात्प्राण उत्क्रामति तदेव तच्छुष्यत्येष हि वा अङ्गाना ँ रसः ॥ १९ ॥

एष उ एव बृहस्पतिर्वाग्वै बृहती तस्या एष पतिस्तस्मादु बृहस्पतिः ॥ २० ॥

एष उ एव ब्रह्मणस्पतिर्वाग्वै ब्रह्म तस्या एष पतिस्तस्मादु ब्रह्मणस्पतिः ॥ २१ ॥

एष उ एव साम वाग्वै साऽमैष सा चामश्चेति तत्साम्नः सामत्वम् । यद्वेद समः प्लुषिणा समो मशकेन समो नागेन सम एभिस्त्रिभिर्लोकैः समोऽनेन सर्वेण तस्माद्वेव सामाश्नुते साम्नः सायुज्य ँ सलोकतां य एवमेतत्साम वेद ॥ २२ ॥

एष उ वा उद्गीथः प्राणो वा उत् प्राणेन हीद ँ सर्वमुत्तब्धं वागेव गीथोच्च गीथा चेति स उद्गीथः ॥ २३ ॥

तद्धापि ब्रह्मदत्तश्चैकितानेयो राजानं भक्षयन्नुवाचायं त्यस्य राजा मूर्द्धानं विपातयताद्यदितोऽयास्य आङ्गिरसोऽन्येनोदगायदिति वाचा च ह्येव स प्राणेन चोदगायदिति ॥ २४ ॥

तस्य हैतस्य साम्नो यः स्वं वेद भवति हास्य स्वं तस्य वै स्वर एव

प्रतिपादन जैसे पूर्व ब्राह्मणमें किया गया है, वैसे ही उक्त तीनोंका संग्रह इस तृतीय ब्राह्मणमें भी किया गया है ॥ १८२ ॥

इति म० म० पं० श्रीहरिहरकृपालुद्विवेदिविरचितबृहदारण्यकवार्तिक-
सारभाषानुवादमें प्रथमाध्यायका तृतीय ब्राह्मण समाप्त ।

स्वं तस्मादार्त्विज्यं करिष्यन्वाचि स्वरमिच्छेत तया वाचा स्वरसम्पन्नयाऽऽर्त्विज्यं कुर्यात्तस्माद्यज्ञे स्वरवन्तं दिदृक्षन्त एव अथो यस्य स्वं भवति भवति हास्य स्वं य एवमेतत्साम्नः स्वं वेद ॥ २५ ॥

तस्य हैतस्य साम्नो यः सुवर्णं वेद भवति हास्य सुवर्णं तस्य वै स्वर एव सुवर्णं भवति हास्य सुवर्णं य एवमेतत्साम्नः सुवर्णं वेद ॥ २६ ॥

तस्य हैतस्य साम्नो यः प्रतिष्ठां वेद प्रति ह तिष्ठति तस्य वै वागेव प्रतिष्ठा वाचि हि खल्वेष एतत्प्राणः प्रतिष्ठितो गीयतेऽन्न इत्यु हैक आहुः ॥ २७ ॥

अथातः पवमानानामेवाभ्यारोहः स वै खलु प्रस्तोता साम प्रस्तौति स यत्र प्रस्तुयात्तदेतानि जपेत्, असतो मा सद्गमय तमसो मा ज्योतिर्गमय मृत्योर्माऽमृतं गमयेति, स यदाहासतो मा सद्गमयेति मृत्युर्वा असत्सदमृतं मृत्योर्माऽमृतं गमयामृतं मा कुर्वित्येवैतदाह तमसो मा ज्योतिर्गमयेति मृत्युर्वै तमो ज्योतिरमृतं मृत्योर्माऽमृतं गमयामृतं मा कुर्वित्येवैतदाह मृत्योर्माऽमृतं गमयेति नात्र तिरोहितमिवास्ति अथ यानीतराणि स्तोत्राणि तेष्वात्मनेऽन्नाद्यमागायेत्तस्मादु तेषु वरं वृणीत यं कामं कामयेत तꣳ स एष एवंविदुद्गाताऽऽत्मने वा यजमानाय वा यं कमं कामयते तमागायति तद्धैतल्लोकजिदेव न हैवालोक्यताया आशाऽस्ति य एवमेतत्साम वेद ॥ २८ ॥

इत्युपनिषदि तृतीयं ब्राह्मणं समाप्तम् ।



अथ चतुर्थं ब्राह्मणम् ।

आत्मैवेदमग्र आसीत्पुरुषविधः सोऽनुवीक्ष्य नान्यदात्मनोऽपश्य-त्सोऽहमस्मीत्यग्रे व्याहरत् ततोऽहंनामाऽभवत्तस्मादप्येतर्ह्यामन्त्रितोऽह-मयमित्येवाग्र उक्त्वाऽथान्यं नाम प्रब्रूते यदस्य भवति स यत्पूर्वोऽस्मात्-

---

समुच्चित (मिले हुए) ज्ञान (उपासना) और कर्मसे प्रजापतिपदकी प्राप्ति होती है और केवल प्राणकी उपासनासे भी प्रजापतिपदकी प्राप्ति होती है, इस प्रकार 'तद्धैतल्लोकजिदेव' इत्यादि श्रुतियोंसे निरूपण कर चुके हैं। फलभूत प्रजापतिको जगत्की सृष्टि, स्थिति और संहारमें स्वतन्त्रता आदि विभूतियाँ प्राप्त हैं, ऐसा वर्णन करनेसे वैदिक ज्ञान और कर्मके फलका उत्कर्ष (उच्चता) प्रतीत होता है, इसलिए 'आत्मैवेदमग्र आसीत्' इत्यादिका आरम्भ किया जाता है। इससे कर्मकाण्डविहित ज्ञानकर्मकी स्तुति हो सकती है, परन्तु विवक्षित तो यह है कि यह सब ज्ञानकर्मफल संसार ही में अन्तर्भूत है, क्योंकि फलभूत प्रजापतिमें भय और अरति आदिका श्रवण होता है और कार्यकरणलक्षण स्थूल, व्यक्त, अनित्य देहका सम्बन्ध भी है। केवल वक्ष्यमाण ब्रह्मविद्या ही मोक्षकी हेतु है। उसकी स्तुतिके लिए भी यही विवक्षित है, क्योंकि संसारका विषय जो साध्य-साधन आदि भेद है, उससे जब तक वैराग्य न हो, तब तक आत्मैकत्व ज्ञानके विषयमें वैसे ही अधिकार नहीं है, जैसे पिपासारहित पुरुषको जलपानमें अधिकार नहीं होता, इसलिए समुच्चित ज्ञानकर्मके फलके उत्कर्षका वर्णन उत्तरार्थ है, यह कहेंगे 'तदेतत्पदनीयमस्य तदेतत्प्रेयः पुत्रात्' इत्यादि ग्रन्थसे। 'आत्मैव' यहांपर 'आत्म' शब्दका अर्थ प्रजापति है, जो प्रथम शरीरधारी अण्डसे उत्पन्न हुआ है, क्योंकि वैदिक ज्ञानकर्मका फल वही है। इदं (यह शरीरभेदजात) उस प्रजापति-शरीरसे अविभक्त (मिला हुआ) आत्मा (प्रजापति-शरीर) ही था अग्रे—अन्य शरीरोंकी उत्पत्तिसे पहले—और वह पुरुषविधः—पुरुषाकार मस्तक, कर, चरण आदिसे युक्त—विराट् ही था। उस प्रथम उत्पन्न विराट्ने मैं कौन हूँ, किस

सर्वस्मात्सर्वान्पाप्मनः औषत्तस्मात्पुरुष ओषति ह वै स तं योऽस्मात्पूर्वो बुभूषति य एवं वेद ॥ १ ॥

लक्षणवाला हूँ ? यह आलोचना करके प्राणपिण्डात्मक कार्यकरणरूप प्रजापति-शरीरसे अन्य वस्तुको नहीं देखा, केवल आत्माको ही सर्वात्मा देखा।

वैसे ही पूर्वजन्मके श्रौतविज्ञानसे संस्कृत हुए प्रजापतिने मैं प्रजापति हूँ, मैं सर्वात्मा हूँ, यह (पहले कहा था)। चूंकि पूर्वज्ञानके संस्कारसे प्रजापतिने अपने शरीरको पहले 'अहं' कहा था, इसलिए उसका नाम 'अहम्' हो गया। 'तस्योपनिषदहम्' यह श्रुति भी प्रजापतिका 'अहम्' नाम कहती है। चूंकि कारण शरीर प्रजापतिमें ऐसा व्यवहार हुआ है, इसलिए इस कालमें भी प्रजापतिके कार्यभूत प्राणियोंमें यही व्यवहार देखा जाता है। किसी भी शरीरधारीको बुलाकर पूछे कि तू कौन है ? तो वह कहता है 'मैं हूँ'। इस प्रकार कारणशरीर प्रजापतिका नाम ही अपना नाम बतलाकर पीछे विशेष नाम पूछनेपर विशेष शरीरका नाम 'देवदत्त', 'यज्ञदत्त' आदि जो माता पिताका रक्खा हुआ है उसे बतलाता है। उस प्रजापतिने अतीत-जन्ममें सम्यक् कर्म, ज्ञान और भावनाके अनुष्ठानोंसे साधक अवस्थामें कर्म, ज्ञान और भावनाके अनुष्ठानों द्वारा प्रजापतिपदकी प्राप्तिकी इच्छावाले सब उपासकसमुदायसे पहले दग्ध कर दिया था। किसको दग्ध कर दिया था ? अज्ञानलक्षण सब पापोंको, जो कि प्रजापतिपदके प्रतिबन्धक थे। चूंकि प्रजापतिने सब पापोंको पहले दग्ध किया था, इसलिए प्रजापतिका पुरुष नाम हुआ। इसी प्रकार अन्य पुरुष भी ज्ञान, कर्म और भावनाके अनुष्ठानरूपी अग्निसे अथवा केवल ज्ञानके बलसे भस्म कर देता है। उसको ? जो इस विद्वान्से पहले प्रजापति बनना चाहता है। उसीको दिखलाते हैं—'य एवं वेद' इत्यादिसे इसका अर्थ जो ज्ञान भावना प्रकर्षवान् है, यह है। यदि शङ्का हो कि जब ऐसा उपासक दूसरे पुरुषको दग्ध कर देता है, तो प्रजापतिपदकी प्राप्ति अनर्थरूप सिद्ध होती है, ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि ज्ञानभावनाके उत्कर्षके न होनेसे प्रथम पुरुष प्रजापतिपदको प्राप्त नहीं हुआ है, यहांपर यही दाह शब्दका अर्थ है, क्योंकि उत्कृष्ट साधनवाला पहले प्रजापति-पदको प्राप्त हो गया, न्यून साधनवाला प्राप्त न हुआ, यही उसका दाह है।

चतुर्थे ब्राह्मणे पूर्वज्ञानकर्मफलोर्जितम् ।
अव्याकृतं व्याकृतं च विद्याविद्ये च वक्त्यसौ ॥ १ ॥
श्रुत्वा फलोर्जितिं भीमां तद्दोषानखिलान्धिया ।
अवेक्ष्य शुद्धया तस्माद्विरक्तोऽथ मुमुक्षति ॥ २ ॥
अव्याकृतोक्त्या वेदान्तप्रमेयं कथितं भवेत् ।
व्याकृतोक्त्या ब्रह्मबोधद्वारं जीवोऽत्र वर्णितः ॥ ३ ॥
आदेयहेयनिर्देशो विद्याऽविद्यावचोद्वयात् ।
एतावता च शास्त्रार्थः संक्षेपेणाऽत्र पूर्यते ॥ ४ ॥
यद्वैराजं पदं पूर्वज्ञानकर्मफलं हि तत् ।
चिदात्मैव विराड्रूपो यथा स्यादुच्यते तथा ॥ ५ ॥

जैसे लोकमें संग्राममें जानेवाले योद्धाओंमें से जो पहले संग्राममें जाता है, वह औरोंको दग्ध (लज्जित) कर देता है, ऐसा ही यहांपर भी समझना चाहिये ।

'चतुर्थे' इत्यादि । पहले तीन ब्राह्मणोंमें प्रतिपादित ज्ञान और कर्मके फलका उत्कर्ष एवं अव्याकृत, व्याकृत, विद्या और अविद्या—इन पाँच पदार्थोंको यह श्रुति कहती है ॥ १ ॥

'श्रुत्वा' इत्यादि । ज्ञान और कर्मके उत्कृष्ट फलस्वरूप विचारके पदको प्राप्त होकर भी प्रजापतिको भय, अरति आदि दोष प्राप्त हुए [इस विषयमें अधिक आगे कहेंगे] । शुद्ध बुद्धिसे उन दोषोंको देखकर पुरुषको ब्रह्मलोकके भोगोंसे वैराग्य हो जाता है, तब वह मोक्षकी इच्छा करता है ॥ २ ॥

'अव्याकृत' इत्यादि । अव्याकृतपदकी उक्तिसे वेदान्तका प्रमेय (अज्ञात ब्रह्म) कहा गया है और व्याकृतपदकी उक्तिसे ब्रह्मबोधके द्वारभूत जीवका वर्णन हुआ; इस प्रकार 'अव्याकृत' पदसे 'तत्' पदार्थका और 'व्याकृत' पदसे 'त्वम्' पदार्थका वर्णन हो गया ॥ ३ ॥

'आदेय०' इत्यादि । विद्या और अविद्या—इन दोनों वचनोंसे 'आदेयका' (ग्रहण करने योग्य आत्मवस्तुका) और हेयका (त्यागने योग्य संसारका) निर्देश किया गया है । इतना कहनेसे संक्षेपसे यहाँ शास्त्रार्थ पूर्ण हो जाता है ॥ ४ ॥

शङ्का—पहले कर्म और ज्ञानका फल कहा जाता है, यह तुम्हारा कथन

प्रत्यग्रूपः पराग्रूपाद् व्यावृतोऽनुभवात्मकः ।
प्रथते यः स आत्मेति प्राहुरात्मविदो बुधाः ॥ ६ ॥
आत्मात्मीयादिरूपं यन्नामरूपादिमज्जगत् ।
तस्य यद्वास्तवं रूपं स प्रत्यङ्ङद्वयस्तथा ॥ ७ ॥
नानात्वेनैव यद्भाति तत्प्रत्यग्दृष्टिशालिनाम् ।
प्रत्यङ्मात्रे विलीनं स्यात्परागेवैति चित्रताम् ॥ ८ ॥

अयुक्त है, क्योंकि 'आत्मैवेदमग्र आसीत्' इस श्रुतिमें पहले आत्ममात्रका कथन है ।

समाधान—'यद्वै' इत्यादिसे ।

पूर्वोक्त ज्ञान और कर्मका प्रसिद्ध फल जो विराट्पद है, वह विराट्से उपहित चिदात्मा ही है । यह अर्थ जिस प्रकार स्पष्ट होगा, वही कहा जाता है ॥ ५ ॥

प्रतिज्ञात अर्थकी सिद्धिके लिए 'आत्मैवेदं' इस श्रुतिके आत्मपदका अर्थ कहते हैं—'प्रत्यग्रूपः' इत्यादिसे ।

पराक् (बाह्य) रूपोंसे 'व्यावृत्त' (रहित) प्रत्यक् (आन्तर) रूप जो अनुभव (ज्ञान) प्रतीत होता है, उसीको आत्मज्ञानी पण्डित आत्मा कहते हैं ॥ ६ ॥

'आत्मैवेदम्' यहांपर 'इदं' शब्दसे निर्दिष्ट जगत्में प्रथमा विभक्तिसे आत्माका सामानाधिकरण्य (एकरूपता) प्रतीत होता है, इसलिए 'इदं' शब्दकी जगत्में अनुस्यूत सत्तामें लक्षणा करके निश्चयका फल कहते हैं—'आत्मा' इत्यादिसे ।

आत्मा (देह), आत्मीय (स्त्री, पुरुष, धन आदि) रूप जो नाम, रूप आदिसे युक्त जगत् है, उसका जो वास्तविक रूप है, वह 'प्रत्यक्' अद्वितीय सन्मात्र है ॥ ७ ॥

'नानात्वे०' इत्यादि । प्रत्यग्दृष्टिवाले (अन्तर्मुख) पुरुषोंको जो नानाभावसे प्रतीत होता है, उसका वे प्रत्यक्मात्रमें लय कर देते हैं अर्थात् समष्टि-व्यष्टिदेहोंको आत्मरूप ही जानते हैं, अतः पराग्दृष्टि (बहिर्मुख) पुरुषोंको तो प्रत्यक् आत्मा ही 'चित्रताम् एति' अर्थात् नानारूप प्रतीत होता है ॥ ८ ॥

अपामार्गलतेवाऽयं विरुद्धफलदो भवः ।
प्रत्यग्दृशां विमोक्षाय संसाराय पराग्दृशाम् ॥ ९ ॥
अग्रादधो मार्जने सा न लग्ना कण्टकैः करे ।
मूलादूर्ध्वं मार्जने तु लग्ना स्याद् बहुधा करे ॥ १० ॥
एवमन्तर्मुखस्याऽयं संसारो नैव दुःखदः ।
बहिर्मुखस्तु संसारे दुःखाद् दुःखतरं व्रजेत् ॥ ११ ॥
प्रबुद्धोऽन्तर्मुखस्तिष्ठेदप्रबुद्धो बहिर्मुखः ।
बहिर्मुखेन न ज्ञातं प्रत्यक्तत्त्वं विना मितिम् ॥ १२ ॥
यदज्ञातं परं तत्त्वं तच्छ्रुतं कारणं श्रुतौ ।
आऽन्त्यात्कार्यात्तदेव स्यात्सर्वकार्यस्य कारणम् ॥ १३ ॥
तेन तेनाऽऽत्मकार्येण विशिष्टः सन् सृजेत्प्रभुः ।
स्वात्माभासतमोयुक्तस्तेजोबन्नानि मायया ॥ १४ ॥

'अपामार्ग०' इत्यादि । अपामार्ग लताकी तरह यह संसार विरुद्ध फलका देनेवाला है—प्रत्यगृदृष्टिवालोंको तो मोक्ष देता है और परागृदृष्टियोंको संसार देता है ॥ ९ ॥

'अग्रादधो' इत्यादि । चोटीसे जड़की ओर मार्जन करनेसे अपामार्ग लताके कांटे हाथमें चुभ जाते हैं, जड़से ऊपरकी तरफ मार्जन करनेमें कांटे हाथमें नहीं चुभते हैं ॥ १० ॥

'एवम०' इत्यादि । इस प्रकार अन्तर्मुख पुरुषके लिए यह संसार दुःखदायी नहीं होता है और बहिर्मुख पुरुष तो संसारमें दुःखके अनन्तर दुःख ही प्राप्त करता है ॥ ११ ॥

'प्रबुद्धो०' इत्यादि । ज्ञानी पुरुष सदा अन्तर्मुख रहता है और अज्ञानी सदा बहिर्मुख रहता है, क्योंकि विवेकके न होनेसे बहिर्मुख पुरुष प्रत्यक्तत्त्वको नहीं जानता है ॥ १२ ॥

'यदज्ञातम्' इत्यादि । जो अज्ञात परतत्त्व है, वही श्रुतिमें जगत्का कारण कहा गया है, 'अन्त्य' (पृथिवी) पर्यन्त सब कार्योंका वही अज्ञात ब्रह्म कारण है ॥ १३ ॥

'तेन' इत्यादि । उस आत्मकार्यसे विशिष्ट होकर ही प्रभु अपने चिदाभाससे युक्त मायासे तेज, जल, पृथिवी आदि कार्योंको उत्पन्न करता है ॥ १४ ॥

ज्ञानकर्मादितन्त्रं सत्सूत्रं जज्ञे ततो विभोः ।
ज्ञानक्रियाशक्तिमत्त्वात्तत्रेदं जगदाहितम् ॥ १५ ॥
विराडपि ततो जज्ञे त्रैलोक्यात्मकदेहवान् ।
यथोक्तज्ञानकर्मभ्यामेवं प्रत्यग्विराडभूत् ॥ १६ ॥
स एष परमोऽप्यात्मा कोशपञ्चकधारणात् ।
संवृतः पुरुषाकारः कामाविद्याद्युपप्लुतः ॥ १७ ॥
सोऽनुवीक्ष्यात्ममोहोत्थं वैराजं रूपमात्मनः ।
नाऽपश्यदपरं किञ्चित्सोऽहमस्मीत्यथाभ्यधात् ॥ १८ ॥
अहमित्येव नामाऽस्य सम्पन्नं तेन लौकिकाः ।
तत्सृष्टाः स्वं स्वमात्मानमहमित्यभिचक्षते ॥ १९ ॥
कोशपञ्चकयुक्तस्य प्रत्यक्तत्त्वस्य नाम तत् ।
विराजा कृतमित्येतत्सर्वसाधारणं मतम् ॥ २० ॥

'ज्ञान०' इत्यादि । सूक्ष्मभूतोपहित ब्रह्मसे ज्ञान और कर्मका फलरूप सूत्र (हिरण्यगर्भ) उत्पन्न हुआ । ज्ञानक्रियाशक्तिमान् होनेसे उस सूत्रमें यह सारा जगत् स्थित है ॥ १५ ॥

'विराडपि' इत्यादि । ततः (सूत्रोपहित ब्रह्मसे) त्रैलोक्यात्मक देहवान् विराट् भी उत्पन्न हुआ, इस प्रकार यथोक्त ज्ञानकर्मोंसे प्रत्यगात्मा ही विराट् हुआ है ॥ १६ ॥

'स एष' इत्यादि । यह प्रत्यगात्मा परमशुद्ध होता हुआ भी कोशपञ्चकके धारण करनेसे पुरुषाकार हो गया और अविद्या, काम आदिसे युक्त हो गया ॥१७॥

'सोऽनुवीक्ष्या०' इत्यादि । उसने आत्माके अज्ञानसे उत्पन्न हुए अपने विराट्रूपको देखकर दूसरी वस्तुको न देखते हुए 'अहमस्मि' (मैं हूँ) यह कहा ॥ १८ ॥

'अहमित्येव' इत्यादि । अहम् यही इसका नाम हो गया, इसलिए उसके रचे हुए लोक अपने-अपने शरीरको 'मैं हूँ', यह कहते हैं ॥ १९ ॥

'कोशपञ्चक०' इत्यादि । पाँच कोशोंसे युक्त प्रत्यक्तत्त्वका विराट्ने 'अहम्' यह नाम किया है, इसलिए सर्वसाधारणका अहम् नाम हो गया ॥ २० ॥

असाधारणदेहस्य तत्तत्पित्रादिना कृतम् ।
देवदत्तादिकं नाम जघन्यं पूर्वनामतः ॥ २१ ॥
कस्त्वमित्यपि पृष्टः सन्नादावहमिति ब्रुवन् ।
पश्चाज्जघन्यनामेदं वक्ति जिज्ञासवे जनः ॥ २२ ॥
चिदेकरस आत्मैव कश्मले कोशपञ्चके ।
एकतामभिसम्पन्नोऽहङ्करोत्यभिमानतः ॥ २३ ॥
बहवो वीतकल्पेऽन्ये आसन्यद्यप्युपासकाः ।
तथापि भावनाधिक्यादेक एव विराडभूत् ॥ २४ ॥
निःशेषेणासुरं पापं दग्धवान्बहुजन्मभिः ।
ततो विराडभूदन्योऽप्येवं दग्ध्वा भवेद्विराट् ॥ २५ ॥

सोऽबिभेत्तस्मादेकाकी बिभेति स हायमीक्षां चक्रे यन्मदन्यन्नास्ति कस्मान्नु बिभेमीति तत एवास्य भयं वीयाय कस्माद्ध्यभेष्यद् द्वितीयाद्वै भयं भवति ॥ २ ॥

असाधारण देहका माता, पिता आदिका किया हुआ, देवदत्तादिक नाम इस पूर्व (अहम्) नामसे जघन्य है ॥ २१ ॥

तू कौन है ? ऐसा पूछनेपर पहले मैं हूँ, यह कहता है, पीछे जिज्ञासा करनेपर लोक जघन्य नाम बतलाते हैं ॥ २२ ॥

चिदेकरस आत्मा ही कश्मल कोशपञ्चक में एकताका अभिमान करके अहङ्कार करता है ॥ २३ ॥

'बहवो' इत्यादि। अतीत कल्पमें यद्यपि बहुतसे उपासक हो चुके हैं, तथापि भावनाकी अधिकतासे विराट् एक ही हुआ ॥ २४ ॥

'निःशेषेणा०' इत्यादि । बहुत जन्मोंके किये गये सब आसुर पापों को दग्ध करके वह विराट् हुआ था। अन्य पुरुष भी इसी प्रकार सब पापों को दग्ध करके विराट् हो सकता है ॥ २५ ॥

कर्मकाण्डविहित ज्ञान और कर्मके फलरूप प्रजापति, जिसकी यहां स्तुति करनी अभीष्ट है, संसारके विषयसे बाहर नहीं है। इस अर्थको दिखलानेके लिए श्रुति कहती है—'सोऽबिभेत्' इत्यादिसे ।

वह प्रजापति जो प्रथम शरीरधारी पुरुषाकार कहा गया है, वह हम लोगोंकी ही

दग्धपापोऽप्यनात्मज्ञो देहादावभ्यमन्यत ।
ततः स्वनाशमाशङ्क्य सोऽबिभेदस्मदादिवत् ॥ २६ ॥
स्रज्यहिं कल्पयित्वाऽऽस्ते तद्भयादाकुलेन्द्रियः ।
एवं नश्वरदेहादिं प्रतीच्यारोप्य कम्पते ॥ २७ ॥

तरह डर गया अर्थात् वह पुरुषविध (शरीर और इन्द्रियोंवाला है), चूँकि वह शरीर-नाशविषयक विपरीत ज्ञानवाला होनेसे डर गया; इसलिए आज भी शरीरधारी पुरुष निर्जन वन आदिमें अपनेको अकेला पाकर डरता है। किंच जैसे हम लोगोंके भयके हेतुभूत विपरीत ज्ञानके नाशका कारण यथाभूत आत्मज्ञान है, वैसे ही उस प्रजापतिने विचार किया—मुझसे भिन्न अर्थात् प्रजापति-शरीरको छोड़कर प्रतिद्वन्द्वी दूसरी वस्तु नहीं है, इसलिए आत्माके नाशका कारण न होनेसे मैं किससे डरूँ ? अर्थात् किसीसे नहीं। इस यथार्थ आत्मदर्शनसे प्रजापतिका भय स्पष्टरूपसे नष्ट हो गया। प्रजापतिको जो भय था, वह केवल अविद्यासे ही था। परमार्थ दर्शनमें वह सर्वथा अयुक्त है, यह श्रुति कहती है—'कस्माद्ध्यभेष्यत्' अर्थात् वह प्रजापति क्यों डरा ? परमार्थ निरूपणमें भय अयुक्त ही है, यह अभिप्राय है। क्योंकि 'द्वितीयाद्वै भयं भवति' (द्वितीयसे भय हुआ करता है) क्योंकि अदृश्यमान—न देखा हुआ—द्वितीय भयको नहीं उत्पन्न कर सकता है, कारण कि 'तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः' यह मन्त्र है; अर्थात् जो सर्वत्र ब्रह्मरूपसे एकताको देखता है उसको मोह कैसा और शोक कैसा ? अतः एकत्वदर्शनसे प्रजापतिका भय नष्ट हो गया। यह युक्त ही था, क्योंकि 'द्वितीयाद्वै भयं भवति' (द्वितीयसे भय हुआ करता है) वह द्वितीय-दर्शन एकत्वदर्शनसे नष्ट हो चुका है, इसलिए भय कैसा ?

'दग्धपापो०' इत्यादि। पापोंके दग्ध होनेपर भी अनात्मज्ञ होनेसे उसने देहादिमें अभिमान किया, इसलिए आत्मनाशकी शङ्का करके वह विराट् भी हम लोगोंकी तरह डर गया ॥ २६ ॥

'स्रज्यहिं' इत्यादि। मालामें सर्पकी कल्पना करके सर्पके भयसे जैसे पुरुष व्याकुल हो जाता है वैसे ही प्रत्यगात्मामें नश्वर देहादिका आरोप करके मनुष्य कांपता है ॥ २७ ॥

आलोचयेत्स्रजस्तत्त्वं भीतिध्वस्तौ यथा नरः ।
विराडालोचयत्तद्वत्प्रतीचस्तत्त्वमादरात् ॥ २८ ॥
आलोचयन्यथातत्त्वमपास्तध्वान्ततद्भयम् ।
अनन्यानुभवं साक्षाद्ददर्शैकात्म्यमात्मनि ॥ २९ ॥
प्रत्यग्याथात्म्यविज्ञानशिखिप्लुष्टमहातमाः ।
आप्ताशेषपुमर्थोऽथ सोऽमन्यत ततो विराट् ॥ ३० ॥
देहेन्द्रियमनोबुद्धिभावाभावादिसाक्षिणः ।
प्रतीचोऽन्यत्किमप्यत्र नाऽस्ति कस्माद्बिभेम्यहम् ॥ ३१ ॥
अन्वयव्यतिरेकाभ्यां स्वमात्मानं यदा पुमान् ।
प्रतीच्येवाऽनुसन्धत्ते ब्रह्मास्मीति तदैक्षत ॥ ३२ ॥
प्रत्यग्दृष्टया तदज्ञानं न तज्जं चेक्षते स्वतः ।
ब्रह्मप्रतीचोरैकात्म्यात्तदूरीकृत्य गर्जति ॥ ३३ ॥

'आलोच०' इत्यादि । मालाके तत्त्वका विचार करनेपर जैसे मनुष्यका भय नष्ट हो जाता है, वैसे ही विराट्ने आदरसे प्रत्यक्तत्त्वका विचार किया ॥ २८ ॥

'आलोचयन्' इत्यादि । तत्त्वका विचार करनेसे विराट्ने अपनी आत्मामें उस ऐकात्म्यका साक्षात् दर्शन किया, जिसमें अज्ञानरूप अन्धकार और उससे उत्पन्न होनेवाला भय नहीं है और जो अद्वितीय ज्ञानस्वरूप है ॥ २९ ॥

'प्रत्यग्०' इत्यादि । प्रत्यगात्माके यथार्थज्ञानरूप अग्निसे,जब उसका अज्ञानरूप अन्धकार दग्ध हो गया और पूर्ण पुरुषार्थ प्राप्त हो गया तब विराट्ने विचार किया ॥ ३० ॥

'देहेन्द्रिय०' इत्यादि । देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि—इनके भाव और अभाव आदिके साक्षी प्रत्यक्तत्त्वसे अन्य कोई वस्तु ही नहीं है, अतः मैं किससे डरता हूँ ॥ ३१ ॥

'अन्वय०' इत्यादि । जब पुरुष अन्वय और व्यतिरेकसे अपने आत्माका प्रत्यगात्मामें अनुसन्धान करता है, तब 'मैं ब्रह्म हूं' ऐसा निश्चय हो जाता है ॥ ३२ ॥

'प्रत्यग्दृष्टया' इत्यादि । प्रत्यक् दृष्टिसे न अज्ञानको न उसके कार्यको देखता है । ब्रह्म और प्रत्यगात्माके ऐकात्म्यका स्वीकार करके गर्जता है ॥ ३३ ॥

प्रत्यक्ता ब्रह्मणो रूपं ब्रह्मता चाऽऽत्मनः स्वतः ।
एवं सति कुतो मे भीरिति विद्वांस्त्रपायते ॥ ३४ ॥
ब्रह्मविद्यामृते नाऽन्यद्भयहेतुविनाशकृत् ।
अतोऽत्र बोधादेवाऽस्य भयं वीयाय सर्वतः ॥ ३५ ॥
कस्मादभेष्यदीशोऽयं द्वितीयात्खलु तद्भयम् ।
द्वितीयो नेश्वरस्याऽस्ति ततो निर्भय एव सः ॥ ३६ ॥
ननु प्रजापतेरैक्यदर्शनं कुत उद्बभौ ।
शास्त्राचार्यादितद्धेतोरसत्त्वात्तदसम्भवः ॥ ३७ ॥
यदि जन्मान्तराभ्याससंस्कारोत्थमिदं तदा ।
नैरर्थक्यप्रसक्तिः स्यात्सम्यग्ज्ञानस्य सर्वतः ॥ ३८ ॥
स्वभ्यस्ताऽप्यात्मविद्येयं पूर्वजन्मनि तत्तमः ।
नाऽधाक्षीद्येन वैराजं देहं स्वीकृत्य वर्त्तते ॥ ३९ ॥

'प्रत्यक्ता' इत्यादि । प्रत्यक्ता ब्रह्मका रूप है और प्रत्यगात्माकी ब्रह्मता स्वभावसिद्ध है, ऐसी दशामें मुझे भय क्यों हुआ ? यह जानकर लज्जित हो जाता है ॥ ३४ ॥

'ब्रह्मविद्या०' इत्यादि । ब्रह्मविद्याके सिवा भयके कारणका नाश करनेवाला दूसरा कोई पदार्थ नहीं है, इसलिए ज्ञानसे ही विराट्का भय नष्ट हुआ ॥ ३५ ॥

'कस्माद०' इत्यादि । ईश्वरको भय क्यों हुआ ? भय द्वितीयसे हुआ करता है, ईश्वरका प्रतिद्वन्द्वी द्वितीय है नहीं, इसलिए वह निर्भय ही है ॥ ३६ ॥

'ननु' इत्यादि । प्रजापतिको एकताका दर्शन कैसे हुआ ? क्योंकि उस समय ज्ञानके कारण शास्त्र, आचार्य आदि नहीं थे, अतः उनकी ज्ञानप्राप्ति सर्वथा असम्भव है ॥ ३७ ॥

'यदि' इत्यादि । यदि यह कहें कि प्रजापतिको यह ज्ञान जन्मान्तरके अभ्यासके संस्कारोंसे उत्पन्न हुआ है, तो यथार्थ ज्ञानकी सर्वथा निरर्थकता हो जायगी ॥ ३८ ॥

'स्वभ्यस्ता०' इत्यादि । जब पूर्व जन्ममें भली भाँति किये गये अभ्याससे प्राप्त हुई विद्याने भी प्रजापतिके अज्ञानको दग्ध न किया, इससे उसको विराट्-देह स्वीकार करनी पड़ी, तब हम लोगोंकी आत्मविद्या कैसे अज्ञानको नष्ट कर सकती है ? ॥ ३९ ॥

उच्यते महता पुण्यपुञ्जपाकेन तत्पदम् ।
वैराजं लब्धवांस्तेन ज्ञानमस्योद्भवौ स्वतः ॥ ४० ॥
ज्ञानमप्रतिघं यस्य वैराग्यं च जगत्पतेः ।
ऐश्वर्यं चैव धर्मश्च सहसिद्धमिति स्मृतिः ॥ ४१ ॥
सहैव सिद्धं चेज्ज्ञानं तन्निवर्त्यं भयं कथम् ।
उदेतीति न वक्तव्यं, भीतेरूर्ध्वं विबोधनात् ॥ ४२ ॥
सहसिद्धत्ववचसा परापेक्षा निवार्यते ।
न जन्मकाल एवाऽस्य ज्ञानसद्भाव उच्यते ॥ ४३ ॥
आचार्यनिरपेक्षत्वे शुश्रूषादिरनर्थताम् ।
प्राप्नोति चेत्स्वयम्भातवेदानामस्त्वनर्थता ॥ ४४ ॥
मार्जारो रूपविज्ञाने प्रकाशं नह्यपेक्षते ।
नाऽपेक्षन्ते योगिनश्च लोचनं चित्तसाधनम् ॥ ४५ ॥

'उच्यते' इत्यादि । कहा जाता है—पुण्योंके पुञ्जोंके महान् परिणामसे विराट्का पद उसको प्राप्त हुआ है; इसलिए गुरु, शास्त्र आदिके बिना स्वतः ही प्रजापतिको ज्ञान उत्पन्न हुआ ॥ ४० ॥

'ज्ञानम०' इत्यादि । स्मृतिने कहा है कि जगत्पतिके अकुण्ठित ज्ञान, वैराग्य, ऐश्वर्य, धर्म ये सहसिद्ध (साथ ही उत्पन्न हुए) हैं ॥ ४१ ॥

'सहैव' इत्यादि । यदि ज्ञान सहसिद्ध है; तो ज्ञानसे निवृत्त होनेवाला भय प्रजापतिको कैसे हुआ ? यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि भयके अनन्तर ज्ञान हुआ था ॥ ४२ ॥

'सहसिद्धत्व०' इत्यादि । सहसिद्धत्ववचनसे परापेक्षा (गुरु, शास्त्र आदिकी आवश्यकता) का निवारण किया जाता है । जन्मकाल ही में प्रजापतिको ज्ञानका होना सहसिद्धत्व-वचनसे नहीं कहा जाता है ॥ ४३ ॥

'आचार्य०' इत्यादि । गुरुकी निरपेक्षता होनेपर गुरुशुश्रूषा, संन्यास आदिकी विधि निरर्थक हो जायगी, ऐसा कहो तो स्वयंभात-वेदोंके (जिनको पूर्वजन्मके पुण्योंसे बिना पढ़े वेदोंका स्मरण होता है, उन देवताओंके) लिए शुश्रूषादि निरर्थक होंगे ॥ ४४ ॥

'मार्जारो' इत्यादि । रूपके ज्ञानमें बिल्ली सूर्य्य आदिके प्रकाशकी

एवं यत्साधनफलं सिद्धं यस्याऽन्यसाधनात् ।
तस्य तत्साधनं व्यर्थमितरस्य च सार्थकम् ॥ ४६ ॥
नाऽवेदविद् बृहन्तं तं मनुते कश्चिदित्यसौ ।
श्रुतिर्ब्रह्मात्मविज्ञाने वेदादन्यं निषेधति ॥ ४७ ॥
नाऽतो विकल्पते वेद एक एवाऽऽत्मवेदने ।
अन्यानि तु विकल्पन्ते साधनानि यथायथम् ॥ ४८ ॥
एवं सति स्वयम्भातवेदत्वाद् बुद्धवान्स्वयम् ।

श्रुतिः—स वै नैव रेमे तस्मादेकाकी न रमते स द्वितीयमैच्छत् सहैतावानास यथा स्त्रीपुमाँसौ सम्परिष्वक्तौ स इममेवात्मानं द्वेधाऽपातयत् ततः पतिश्च पत्नी चाभवतां तस्मादिदमर्द्धबृगलमिव स्व इति ह स्माह याज्ञवल्क्यस्तस्मादयमाकाशः स्त्रिया पूर्यत एव ताँ समभवत्ततो मनुष्या अजायन्त ॥ ३ ॥

अपेक्षा नहीं करती है। योगी लोग मनके साधन नेत्रकी अपेक्षा नहीं करते हैं ॥ ४५ ॥

'एवम्' इत्यादि। इस प्रकार जिसको जिस साधनका फल सिद्ध है, उसको अन्य साधनसे उसकी सिद्धि करना व्यर्थ है और जिसको फल सिद्ध नहीं है, उसके लिए वह साधन सार्थक है ॥ ४६ ॥

'नावेद०' इत्यादि। वेदज्ञके बिना उस ब्रह्मको कोई भी पुरुष नहीं जान सकता, इस प्रकार श्रुति ब्रह्मात्मविज्ञानमें वेदसे अन्य साधनका निषेध करती है ॥ ४७ ॥

'नाऽतो विकल्पते' इत्यादि। इसलिए आत्मज्ञानमें केवल एक वेदका ही विकल्प नहीं है, अन्य साधनोंका तो यथायथ विकल्प हुआ ही करता है ॥४८॥

'एवं सति' इत्यादि। ऐसी दशामें स्वयम्भात-वेद होनेसे प्रजापतिको गुरु, शास्त्र आदि साधनोंके बिना ही बोध हो गया।

श्रुत्यर्थ—प्रजापति-पद संसारके अन्तर्गत ही है, क्योंकि प्रजापतिको रतिका अनुभव न हुआ; इसलिए हम लोगोंकी तरह प्रजापति भी अरति (बेचैनी) से आविष्ट हो गया था।

इसीलिए अब भी एकाकी पुरुष रतिका अनुभव नहीं करता। इष्ट

बोधध्वस्तात्ममोहस्याप्यरतिः समजायत ॥ ४९ ॥

पदार्थके संयोगसे उत्पन्न होनेवाली क्रीडाको रति कहते हैं। इस प्रकारकी क्रीडासे युक्त पुरुषको इष्ट पदार्थके वियोगसे मनमें जो व्याकुलता होती है, उसको अरति कहते हैं। उस प्रजापतिने अरतिके हटानेके लिए अरतिके नाशमें समर्थ दूसरे साथीकी (स्त्रीकी) इच्छा की। इस प्रकार स्त्रीकी इच्छा करते ही प्रजापतिका स्त्रीसे आलिङ्गित स्वरूपकी तरह अपना भाव हो गया, उस भावसे सत्यकाम होनेके कारण प्रजापतिके शरीरका परिमाण उतना हो गया, जितना कि अरतिके दूर करनेके लिए आलिङ्गित स्त्री-पुरुषोंका परिमाण हुआ करता है। तब प्रजापतिने उस परिमाणवाले अपने शरीरके दो टुकड़े पातन किये (गिरा दिये)। 'इममेव' (इसीको) यहाँ 'एव' अवधारण मूलकारण-विराट्के विशेषणके लिए है। जैसे सर्वतोभावसे दुग्धका नाश करके दधिभावकी प्राप्ति होती है, वैसे ही विराट्शरीरका सर्वतोभावसे नाश करके पति-पत्नी-भाव की प्राप्ति नहीं हुई, किन्तु विराट् उसी अवस्थामें स्थित रहे। सत्य-संकल्प होनेके कारण विराट्-शरीरसे भिन्न आलिङ्गित स्त्री-पुरुषके परिमाणवाला अन्य शरीर हुआ, अतः वह विराट् ही पति-पत्नीरूप भिन्नशरीर हो गया है। यह विषय 'सहैतावा-नास' (वह विराट् ही इतना हो गया) इस सामानाधिकरण्यसे जाना जाता है। उस पातन (गिराने) से पति और पत्नी हुए थे, यह लौकिक दम्पतियोंका निर्वचन हो गया। विराट्-आत्माका यह अर्धभाग पीछे पृथक् हुआ था, जो यह स्त्री है, इसलिए यह शरीर आत्माका अर्धबृगल (आधा द्विदल 'दाल') की तरह है, अर्थात् स्त्रीका विवाह करनेसे पहले पुरुषका शरीर अर्धबृगल (दाल याने आधा) कहा जाता है, यह यज्ञवल्क्यके अपत्य दैवरातिने कहा है। चूंकि विवाहसे पहले पुरुषका अर्ध आकाश स्त्रीरूपी अर्धसे शून्य होता है अतः विवाहके अनन्तर स्त्रीरूपी अर्धसे पूर्ण हो जाता है, जैसे दो विदलोंके मिलानेसे संपुट हो जाता है। उस मनु नामक प्रजापतिने शतरूपा नामवाली अपनी पुत्रीको पत्नी समझकर उससे मैथुन किया, उस मैथुनसे मनुष्य उत्पन्न हुए।

ज्ञानसे आत्माके अज्ञानका नाश हो चुका था, तो भी प्रजापतिको अरति हुई ॥ ४९ ॥

स्वाभीष्टवस्त्वलाभेन चेतसो याऽनवस्थितिः ।
अरतिः सा सिसृक्षोः सा वध्वलाभादजायत ॥ ५० ॥
ननु विज्ञानविध्वस्तावविद्यायाः कुतोऽरतिः ।
ध्वस्तान्ध्यस्याऽपि सा चेत्स्यादनिर्मोक्षः प्रसज्जते ॥ ५१ ॥
अरत्युद्भूतिलिङ्गेन नाऽस्ति विद्येति कल्प्यताम् ।
द्वितीयवैर्यभावस्य बोधाद्भीतिरपैष्यति ॥ ५२ ॥
समीचीनाऽपि विद्येयं प्रकृतानुचितत्वतः ।
अकालकुसुमानीव नैव प्रीतिकरी सताम् ॥ ५३ ॥
पिण्डसृष्टौ प्रवृत्तायां ज्ञानस्यावसरोऽत्र कः ।
इति चेद्युक्तमेवात्र ज्ञानं प्रकरणत्वतः ॥ ५४ ॥
आरब्धोपनिषत्सर्वा विद्यार्थैव तथा सति ।
त्वद्विद्याऽऽक्षेप एवायमकालकुसुमायते ॥ ५५ ॥

'स्वाभीष्ट०' इत्यादि । अपनी अभीष्ट-वस्तुके अलाभसे जो चित्तकी अनवस्थिति (बेचैनी) होती है, उसको अरति कहते हैं। सृष्टिकी इच्छावाले प्रजापतिको वधूके न मिलनेसे वह अरति हुई ॥ ५० ॥

'ननु विज्ञान०' इत्यादि । ज्ञानसे अज्ञानका नाश हो जानेपर प्रजापतिको अरति क्यों हुई ? अज्ञानका नाश होनेपर भी यदि अरति हो, तो कभी मोक्ष हो ही नहीं सकता ॥ ५१ ॥

'अरत्यु०' इत्यादि । अरतिकी उत्पत्तिरूप लिङ्गसे प्रजापतिमें विद्या नहीं है, यह कल्पना करनी चाहिए। द्वितीय शत्रुके अभावके ज्ञानसे भयके नाशका सम्भव है ॥ ५२ ॥

'समीचीना०' इत्यादि । समीचीन होती हुई भी यह विद्या इस प्रकृत अनौचित्यसे अकालपुष्पकी तरह महात्माओंकी प्रीतिकरी नहीं हो सकती है ॥ ५३ ॥

'पिण्ड०' इत्यादि । प्रजापति पिण्डकी सृष्टिमें प्रवृत्त हुआ है, यहाँ ज्ञानका अवसर ही क्या है ? यह कथन युक्त नहीं है, क्योंकि प्रकरण ज्ञानका है ॥ ५४ ॥

'आरब्धो०' इत्यादि । सम्पूर्ण उपनिषद्का आरम्भ विद्या ही के लिए किया गया है, इसलिए तुम्हारा विद्याका आक्षेप ही अकालपुष्पके सदृश है ॥५५॥

पिण्डसृष्टेर्निन्द्यतया तन्निन्दायै भयादिगीः ।
तद्भीतिध्वस्तिहेतुत्वगिरा विद्या प्रशस्यते ॥ ५६ ॥
लोकेऽपि महतीं भीतिमापन्नाः परमेश्वरम् ।
तूर्णं शिव शिवेत्येवं स्मरन्ति भयहारिणम् ॥ ५७ ॥
विराजो जगदीशस्य भीतावन्यः परात्मनः ।
को वा स्मार्यस्ततो विद्या स्वकालकुसुमायते ॥ ५८ ॥
न विराजो वैरिशङ्का न तादृक् पूर्ववासना ।
सर्वात्मको विराडस्मीत्येवं पूर्वमुपासनात् ॥ ५९ ॥
अथ वैरी स्वस्य पिता भक्षणाय प्रवर्त्तितः ।
तर्ह्ययुक्तो भीतिनाशो द्वितीयस्याऽत्र संस्थितेः ॥ ६० ॥
अभिज्ञातात्मवृत्तान्तो देहनाशात्स्वविच्युतिम् ।
मत्वा भीत्या प्रबुद्धोऽभून्निर्भीरिति तु युज्यते ॥ ६१ ॥

'पिण्डसृष्टे०' इत्यादि । शरीरकी रचना ही निन्द्य है, उसकी निन्दाके लिए भय आदिका कथन है । विद्यासे प्रजापतिके भयका नाश हुआ था यह विद्याकी प्रशंसा है ॥ ५६ ॥

'लोकेऽपि' इत्यादि । लोकमें भी महाभयके प्राप्त होनेपर मनुष्य तत्काल ही शिव, शिव इस प्रकार भयनाशक परमेश्वरका स्मरण करते हैं ॥ ५७ ॥

'विराजो' इत्यादि । जगदीश्वर विराट्को भय होनेपर वह परमात्मासे भिन्न किस दूसरेका स्मरण करे ? इसलिए विद्या स्वकाल-कुसुमके सदृश है ॥ ५८ ॥

'न विराजो' इत्यादि । विराट्को न तो शत्रुकी शङ्का ही है; न वैसी पूर्ववासना ही है, क्योंकि 'मैं सर्वात्मक विराट् हूँ' इस प्रकार पूर्वजन्ममें उसने उपासना की थी ॥ ५९ ॥

'अथ वैरी' इत्यादि । यदि कहें विराट्का पिता हिरण्यगर्भ जो कि विराट्को खाने लगा था, वही विराटका शत्रु है, तो भयका नाश नहीं हो सकता, क्योंकि द्वितीय हिरण्यगर्भ अब भी स्थित है ॥ ६० ॥

'अविज्ञातात्म०' इत्यादि । आत्मस्वरूपको नहीं जानता था देहके

अप्युत्पन्नात्मबोधानामाऽधिकारसमाप्तितः ।
अरत्यादि यथा दृष्टं तथैव स्यात्प्रजापतेः ॥ ६२ ॥
अधिकारो यस्य यावान्भुक्ते भोगे स तावति ।
कुतो न मुच्यते मुक्तिप्रतिबन्धस्य संक्षयात् ॥ ६३ ॥
सत्यामप्यात्मविद्यायां दोषो न विनिवर्तते ।
तेन दोषेणाऽनुमेयोऽधिकारो विदुषामसौ ॥ ६४ ॥
विराजोऽधिकृतिः सृष्टौ व्यासादेः शास्त्रनिर्मितौ ।
अस्मदादौ यथायोग्यं कार्यात्कारणमूह्यताम् ॥ ६५ ॥
दोषोऽस्तीत्येव विद्येयं नास्तीत्येवं न शक्यते ।
वक्तुं, नह्यनुमेयाऽसौ, दृष्टैषा घटबोधवत् ॥ ६६ ॥

नाशसे आत्मनाश समझकर डर गया था। ज्ञान होनेपर निर्भय हो गया, यही तो युक्त है ॥ ६१ ॥

'अप्युत्पन्नात्म०' इत्यादि। ज्ञानके उत्पन्न होनेपर भी जब तक अधिकार (प्रारब्ध कर्म) समाप्त नहीं होता, तब तक हम लोगोंको ज्ञानी होनेपर भी जैसे अरति आदि देखे जाते हैं, वैसे ही प्रजापतिको भी अरति आदि हो सकते हैं ॥ ६२ ॥

'अधिकारो' इत्यादि। जिसका जितना अधिकार है, उतना भोग भोग लेनेपर वह क्यों नहीं मुक्त होगा? क्योंकि मुक्तिका प्रतिबन्धक जो अधिकार है, वह तो नष्ट हो चुका है ॥ ६३ ॥

'सत्याम०' इत्यादि। आत्मविद्याके होनेपर भी जो दोष निवृत्त नहीं होता है, उस दोषसे तत्त्वज्ञानियोंके अधिकारका अनुमान करना चाहिए ॥ ६४ ॥

'विराजो०' इत्यादि। विराट्का अधिकार सृष्टिमें था, व्यासादिका शास्त्रोंकी रचनामें था और अस्मदादि ज्ञानियोंमें भी यथायोग्य दोषरूपी कार्यसे कारणका अनुमान कर लेना चाहिए ॥ ६५ ॥

'दोषो' इत्यादि। किसी तत्त्वज्ञानीमें कोई दोष है, इससे उसको ज्ञान नहीं है, यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ज्ञानका अनुमान नहीं हुआ करता, किन्तु घटके ज्ञानकी तरह आत्मज्ञानका दर्शन होता है ॥ ६६ ॥

चार्वाकवत्स्वस्य देहं पुष्णन्नपि न वैदिकः ।
व्यतिरिक्तात्मविज्ञानविहीन इति कथ्यते ॥ ६७ ॥
व्यतिरिक्तात्मबोधस्य शङ्क्यते न परोक्षता ।
अहं देहीत्यपरोक्ष्यान्मानसं सर्वसम्मतम् ॥ ६८ ॥
यथाऽतिरिक्तात्मबोधेऽप्यरतिः कर्मिणीक्ष्यते ।
तथा ब्रह्मात्मबोधेऽपि विदुष्यरतिरीक्ष्यताम् ॥ ६९ ॥
नाऽयं दोषः कर्मिणि स्याद्भोक्तृत्वादिति मन्यसे ।
भोक्तर्येवाऽरतिस्तर्हि विद्वद्देहेऽपि नो चिति ॥ ७० ॥
अभोक्तृचिद्विबोधेन बाधितां भोक्तृतेति चेत् ।
अतिरिक्तात्मबोधेन देहात्मा किन्न बाधितः ॥ ७१ ॥
बाधितोऽपि यथापूर्वं वर्त्तते स्वस्वभावतः ।
इत्येतत्कर्मिविदुषोः स्वस्थाने सममुत्तरम् ॥ ७२ ॥

'चार्वाकवत्' इत्यादि । चार्वाककी तरह अपनी देहका पोषण करता हुआ भी वैदिक पुरुष देहातिरिक्त आत्माके ज्ञानसे रहित है, ऐसा नहीं कहा जा सकता ॥ ६७ ॥

'व्यतिरिक्ता०' इत्यादि । वैदिक पुरुषको देह-व्यतिरिक्त आत्माका ज्ञान परोक्ष नहीं है, क्योंकि 'मैं देहधारी हूँ' इस प्रकार उसको मानस-प्रत्यक्ष होता है, मनरूप इन्द्रियसे भी प्रत्यक्ष हुआ करता है, यह सर्वसम्मत है, क्योंकि सुख, दुःख आदिका मानस प्रत्यक्ष होता है ॥ ६८ ॥

'यथा०' इत्यादि । जैसे देहातिरिक्त आत्माका ज्ञान होनेपर भी कर्मीमें अरति देखी जाती है, वैसे ही ब्रह्मात्मबोध होनेपर भी विद्वान्में अरति देखी जानी चाहिए ॥ ६९ ॥

'नाऽयं' इत्यादिसे । यह दोष नहीं है, कर्मी भोक्ता है, इसलिए उसमें अरति हो सकती है । यदि भोक्तामें ही अरति होती, तो विद्वान्को भी देहमें ही अरति होनी चाहिए, चैतन्यमें नहीं ॥ ७० ॥

'अभोक्तृ०' इत्यादि । अभोक्ता चैतन्यके ज्ञानसे विद्वान्में भोक्तृताका बाध हो चुका है, यदि ऐसा कहें, तो देहातिरिक्त आत्माके बोधसे क्या देहात्माका बाध नहीं हुआ ? ॥ ७१ ॥

'बाधितोऽपि' इत्यादिसे । बाधित हुआ भी देहात्मा अपने स्वभावसे

देहातिरिक्तकर्त्तारं कर्मी जानात्ययं पुनः ।
कर्त्तुरप्यधिकं ब्रह्मेत्येतावन्मात्रभिन्नता ॥ ७३ ॥
कर्त्रात्मानं विबुध्यासौ करोतीति मतं यदि ।
तर्ह्यकर्त्रात्मबोधेन न करोतीति तत्समम् ॥ ७४ ॥
किं बहूक्तेन बोधौ द्वौ स्वस्वबोध्यावभासने ।
शक्तौ, व्यवहृतिर्नश्येत्स्वाधिकारनिवृत्तितः ॥ ७५ ॥
अरतेरुद्भवे भीतिः कुतो नोद्भवतीति चेत् ।
भये नाऽधिकृतः किन्तु सृष्टाविति तदुत्तरम् ॥ ७६ ॥
नियामकोऽधिकारोऽतः क्वाऽपि नातिप्रसञ्जनम् ।
अतिप्रसङ्गभीरुः किमधिकारं नियच्छति ॥ ७७ ॥
ईश्वरोऽप्यनुसृत्यैव प्राणिकर्म जगत्सृजेत् ।
नियन्तृमानिनस्ते त्वं सामर्थ्यं वेत्सि नो वयम् ॥ ७८ ॥

पूर्ववत् वर्त्तमान रहता है। स्वभाववादका उत्तर तो कर्मी और विद्वान्—इन दोनोंका अपने-अपने स्थानमें तुल्य है ॥ ७२ ॥

'देहातिरिक्त०' इत्यादि। देहसे अतिरिक्त कर्त्ताको कर्मी जानता है और विद्वान् कर्त्ता—आत्मा—से अधिक ब्रह्मको अकर्त्ता जानता है, इतना ही भेद है ॥७३॥

'कर्त्रात्मानम्' इत्यादि। यदि आत्माको कर्त्ता समझकर कर्मी यह मानता है कि 'मैं कर्त्ता हूँ' तो आत्माको अकर्त्ता समझकर विद्वान् यह मान सकता है कि 'मैं कर्त्ता नहीं हूँ', यह उत्तर दोनोंके लिए समान है ॥ ७४ ॥

'किं बहूक्तेन' इत्यादि। बहुत कहनेसे क्या ? दोनों ज्ञान अपने-अपने बोध्य अर्थका प्रकाश करनेमें समर्थ हैं। व्यवहार तो अधिकारकी निवृत्तिसे ही नष्ट हो सकता है ॥ ७५ ॥

'अरतेरुद्भवे' इत्यादि। अरति होनेपर विराट्को भय क्यों नहीं उत्पन्न होता है ? यदि यह कहें, तो उसका उत्तर यह है कि भयमें प्रजापतिका अधिकार नहीं है, किन्तु सृष्टिमें ही अधिकार है ॥ ७६ ॥

'नियामको०' इत्यादि। अधिकार ही नियामक है; इसलिए कहीं भी अतिप्रसङ्ग नहीं होता। अतिप्रसङ्गसे भय करनेवाला पुरुष क्या अधिकारको रोक सकता है ? ॥ ७७ ॥

'ईश्वरो' इत्यादि। ईश्वर भी प्राणियोंके कर्मके अनुरोधसे ही जगत्‌की

आत्मक्रीडश्चाऽऽत्मरतिरिति रत्यन्तरं श्रुतिः ।
वारयेदिति चेत्तर्हि व्यवस्थाऽस्तु श्रुतिद्वये ॥ ७९ ॥
प्रबलारब्धविषयं विज्ञेयमरतेर्वचः ।
इतरद् भ्रान्तिविषयरत्यन्तरनिवारकम् ॥ ८० ॥
विनाऽपि प्रबलारब्धमविवेकभ्रमार्पिताः ।
ये रागास्ते विलीयन्ते विवेकेन न संशयः ॥ ८१ ॥
प्रबलारब्धवेगेन कामुकः सन्प्रजापतिः ।
एकं देहं स्वभोगार्थमसृजन्मिथुनात्मकम् ॥ ८२ ॥
तं द्वेधाऽपातयद्देहमभूतां दम्पती उभौ ।
मनुः पुमान् वधूर्ज्ञेया शतरूपाऽत्र नामतः ॥ ८३ ॥
तयोः सम्भोगतो जाता मनुष्या दम्पती पुनः ।
नानादेहानगृह्णीतां ताभ्यां द्वन्द्वानि जज्ञिरे ॥ ८४ ॥

रचना करता है । ऐसे भी कर्मको मैं रोक सकता हूँ, इस प्रकार कहनेवाले तुम्हारी शक्तिको तुम्हीं जानते हो, हम नहीं जानते ॥ ७८ ॥

'आत्मक्रीड०' इत्यादि । 'आत्मक्रीडश्च' यह श्रुति आत्मासे भिन्न पदार्थमें रतिका निषेध करती है, यदि ऐसा कहो, तो दोनों श्रुतियोंमें व्यवस्था समझनी चाहिए ॥ ७९ ॥

'प्रबलारब्धविषयम्' इत्यादि । अरतिका वचन प्रबल प्रारब्ध कर्मके विषयमें है और निषेधवचन भ्रान्तिविषय अनात्मरतिका निवारक है ॥ ८० ॥

'विनाऽपि' इत्यादि । प्रबल प्रारब्धके बिना भी अविवेकप्रयुक्त भ्रमसे जो राग उत्पन्न होते हैं, वे विवेकसे नष्ट हो जाते हैं, इसमें संशय नहीं है ॥ ८१ ॥

'प्रबलारब्धवेगेन' इत्यादि । प्रबल प्रारब्धके वेगसे कामी होकर प्रजापतिने मिथुनात्मक एक देहकी अपने भोगके लिए रचना की ॥ ८२ ॥

'तं द्वेधा' इत्यादि । भोगके अनन्तर अपनी देहके दो टुकड़े करके पातन किया (गिरा दिया) वे पति-पत्नी हो गये, उनमें से मनु पुरुष और शतरूपा वधू हुई ॥ ८३ ॥

'तयोः' इत्यादि । उनके भोगसे मनुष्य उत्पन्न हुए, फिर पति-पत्नीने अनेक देह धारण किये । उन देहोंसे सब द्वन्द्व (जोड़े) उत्पन्न हुए ॥ ८४ ॥

गवाश्वरासभाजाविप्रमुखा आपिपीलिकम् ।
प्राणिनो मिथुनात्मानो जाताः कर्मानुसारतः ॥ ८५ ॥

सो हेयमीक्षांचक्रे कथं नु माऽऽत्मन एव जनयित्वा सम्भवति हन्त तिरोऽसानीति सा गौरभवदृषभ इतरस्ता१ समेवाभवत्ततो गावोऽजायन्त बडवेतराऽभवदश्ववृष इतरो गर्दभीतरा गर्दभ इतरस्ता१ समेवाभवत्तत एकशफमजायताजेतराऽभवद्बस्त इतरोऽविरितरा मेष इतरस्ता१ समेवाभवत् ततोऽजावयोऽजायन्तैवमेव यदिदं किञ्च मिथुनमा पिपीलिकाभ्यस्तत्सर्वमसृजत ॥ ४ ॥

सोऽवेदहं वाव सृष्टिरस्म्यह१ हीद१ सर्वमसृक्षीति ततः सृष्टिरभवत्सृष्ट्या१ हास्यैतस्यां भवति य एवंवेद ॥ ५ ॥

'गवाश्व०' इत्यादि । गाय, घोड़ा, गधा, बकरा, मेड़ आदिसे लेकर पिपीलिका (चींटी) पर्यन्त अपने-अपने कर्मोंके अनुसार मिथुनात्मक (जोड़े) प्राणी उत्पन्न हुए ॥ ८५ ॥

श्रुत्यर्थ—'सा उ, ह, इयम्' इस प्रकार पदच्छेद है । उस शतरूपाने, पुत्रीके गमनमें स्मृतिकथित निषेधका स्मरण करके, विचार किया कि यह ऐसा अकृत्य क्यों करता है ? जो मुझको स्वयं ही उत्पन्न करके मेरे साथ भोग करता है । यद्यपि यह निर्लज्ज हो गया है तथापि मैं क्यों न 'तिरोऽसानि' अर्थात् अन्य जातिको धारण करके छिप जाऊँ । यह सोचकर वह गऊ बन गई तब प्रजापति बैल बन गया और उसने उसी प्रकार भोग किया । उससे गउएँ उत्पन्न हुईं । प्रजापतिका अपना कोई कर्म नहीं है । सृज्यमान प्राणियोंके कर्मोंसे प्रेरित होकर ही शतरूपा और मनुकी यह दशा होती रही । फिर वह लज्जित होकर घोड़ी बन गई और प्रजापति घोड़ा बन गया । वह गधी बनी तो प्रजापति गधा बन गया। उनके सम्भोगसे एकखुरवाली तीन जातियाँ अर्थात् घोड़े, खच्चर और गधे उत्पन्न हुए । वह बकरी बनी तो प्रजापति बकरा बन गया । वह मेड़ बनी प्रजापति- मेष बन गया, उसके साथ समागम करता ही रहा । उनसे बकरियाँ और मेड़ें उत्पन्न हुईं । इसी प्रकार चींटी तक जितने जोड़े हैं, वे सब इसी प्रकार उत्पन्न हुए ॥ ४ ॥

'सोऽवेदहं' इत्यादि । इस सारे जगत्की रचना करके उस प्रजापतिने विचार किया कि मैं ही सृष्टि हूँ । मेरा रचा हुआ जगत् मुझसे भिन्न नहीं है ।

अथेत्यभ्यमन्थत्स मुखाच्च योनेर्हस्ताभ्यां चाग्निमसृजत तस्मादेत-दुभयमलोमकमन्तरतोऽलोमका हि योनिरन्तरतस्तद्यदिदमाहुरमुं यजामुं

'मैं ही हूँ', क्योंकि यह सब मैंने ही रचा है। चूँकि प्रजापतिने 'मैं सृष्टि हूँ' यह कहा था, इसलिए प्रजापतिका सृष्टि नाम हो गया। प्रजापतिके इस जगत्में वह पुरुष प्रजापतिकी ही तरह स्रष्टा होता है जो जगत्को अपनी आत्मासे अनन्यभूत (जुदा) नहीं समझता है। कौन? जो इस प्रकार प्रजापतिकी तरह अध्यात्म, अधिभूत और अधिदेव सहित सारे जगत् को 'मैं हूँ' यह समझता है ॥ ५ ॥

'अथेत्य०' इत्यादि। इस प्रकार मिथुनात्मक इस जगत्को रचकर ब्राह्मणादि वर्णोंको नियममें रखनेवाले देवताओंकी सृष्टिकी इच्छासे प्रजापतिने अपने मुखमें दोनों हाथ डालकर अच्छी तरहसे मन्थन किया। हाथोंसे मुखका मन्थन करके मुखरूप योनिसे और दोनों हस्तरूप योनियोंसे ब्राह्मण-जातिपर अनुग्रह करनेवाले अग्नि-देवताकी सृष्टि की। चूँकि हस्त और मुख दाहक (दग्ध करनेवाली) अग्निकी योनि हैं, इसीलिए हस्त और मुख—ये दोनों लोमवर्जित हैं (इनमें रोम नहीं होते हैं)। क्या हाथ और मुँह सर्वथा लोमवर्जित हैं? नहीं, अन्दरसे। यह इन दोनोंका स्त्रीकी योनिके साथ सामान्य (साद्दश्य) है, क्योंकि स्त्रीकी योनि भी अन्दरसे लोमवर्जित हुआ करती है। वैसे ही ब्राह्मण भी प्रजापतिके मुखसे ही उत्पन्न हुआ; इसलिए एक योनिवाले होनेसे जैसे ज्येष्ठ (बड़ा भाई) अनुज (छोटे भाई) पर अनुग्रह करता है वैसे ही अग्नि ब्राह्मणपर अनुग्रह करती है। इसीलिए श्रुति-स्मृतियोंमें यह प्रसिद्ध है कि ब्राह्मणका अग्नि देवता है और मुख बल है। वैसे ही बलके आश्रय जो दो बाहुएँ हैं, उनसे क्षत्रिय जातिको नियममें रखनेवाले इन्द्र आदि क्षत्रियोंको उत्पन्न किया, इसीलिए श्रुति-स्मृतियोंमें प्रसिद्ध है कि क्षत्रियका इन्द्र देवता है और बाहु वीर्य है। वैसे ही चेष्टाके आश्रय उरुओं (जंघाओं) से वैश्य जातिको नियममें रखनेवाले वसु आदि वैश्योंको उत्पन्न किया, इसी-लिए वैश्य कृषि आदिकी चेष्टाओंमें तत्पर रहता है और वसुओंको देवता मानता है। वैसे ही पैरोंसे प्रजापतिने शूद्रको उत्पन्न किया, वह सेवा करमें समर्थ है और पृथ्वी शूद्रका देवता है, यह श्रुति-स्मृतियोंमें

यजेत्येकैकं देवमेतस्यैव सा विसृष्टिरेष उ ह्येव सर्वे देवा अथ यत्किं-
चेदमार्द्रं तद्रेतसोऽसृजत तदु सोम एतावद्वा इदं सर्वमन्नं चैवान्नादश्च

प्रसिद्ध है। यद्यपि यहां क्षत्रादि देवताओंकी सृष्टि नहीं कही है, तथापि वक्ष्यमाण है, सृष्टिके साकल्यके लिए वक्ष्यमाण सृष्टिका उपसंहार करके भाष्यकारोंने यहींपर क्षत्रादि देवताओंकी सृष्टि भी कह दी है। जिस प्रकार श्रुतिकी ऐसी व्यवस्था है, उसी प्रकार प्रजापति ही सब देवता है, यह अर्थ निश्चित है, क्योंकि सृष्ट (रचे हुए) पदार्थ स्रष्टा (रचने वाले) से भिन्न नहीं हुआ करते हैं, क्योंकि सब देवताओंकी सृष्टि प्रजापति ही ने की है; इसलिए प्रजापति सर्वदेवस्वरूप है। इस प्रकार प्रकरणार्थकी व्यवस्था होनेपर प्रजापति ही सब देवस्वरूप है, इस अर्थकी स्तुतिके अभिप्रायसे अज्ञानियोंके मतोंकी निन्दाका उपन्यास है, क्योंकि अन्यकी निन्दा अन्यकी स्तुतिके लिए हुआ करती है। कर्म-प्रकरणमें केवल याज्ञिक लोग यागकालमें जो यह वचन कहते हैं उस 'अग्निका यजन कर', 'उस इन्द्रका यजन कर' इत्यादि नाम, शास्त्र, स्तोत्र, कर्म आदिके भेदसे अग्नि आदि एक-एक देवताको भिन्न-भिन्न मानते हुए ऐसा कहते हैं, ऐसा नहीं समझना चाहिए। चूँकि ये सब देवता इस प्रजापतिकी ही सृष्टि हैं, इसलिए यह प्रजापति ही सर्वदेव-स्वरूप है। वह प्रजापति प्राण है। यहांपर कुछ लोग विवाद करते हैं। एक कहते हैं, कि हिरण्यगर्भ परमेश्वर है। दूसरे कहते हैं कि हिरण्यगर्भ संसारी (जीव) है, 'इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुः' (इस प्रजापतिको ही इन्द्र मित्र वरुण और अग्नि कहते हैं) इस श्रुतिसे 'एष ब्रह्मा एष इन्द्र एष प्रजापतिरेते सर्वे देवाः' (यही ब्रह्मा है, यही इन्द्र है, यही विराट् और यही सर्व देवता है) इस श्रुतिसे 'एतमेके वदन्त्यग्निं मनुमन्ये प्रजापतिम्' (कोई इसको अग्नि कहते हैं, कोई मनु और कोई प्रजापति कहते हैं) और 'योऽसावतीन्द्रियो ग्राह्यः सूक्ष्मोऽव्यक्तः सनातनः। सर्वभूतमयोऽचिन्त्यः स एव स्वयमुद्बभौ' (वह प्रजापति ही सर्वरूप हो गया) इस स्मृतिसे भी यही प्रतीत होता है कि हिरण्यगर्भ परमात्मा है। अथवा हिरण्यगर्भ संसारी ही है, क्योंकि 'सर्वान् पाप्मन औषत्' (उस प्रजापतिने सब पाप दग्ध कर दिये) इस प्रकार श्रुति है, क्योंकि परमात्माके पापके दाहका प्रसङ्ग ही नहीं है। भय, अरति और सम्भोग

सोम एवान्नमग्निरन्नादः सैषा ब्रह्मणोऽतिसृष्टिः । यच्छ्रेयसो देवानसृजताथ यन्मर्त्यः सन्नमृतानसृजत तस्मादतिसृष्टिरतिसृष्ट्यां हास्यैतस्यां भवति य एवं वेद ॥ ६ ॥

भी सुने जाते हैं, 'अथ यन्मर्त्यः सन्नमृतानसृजत' (आप मरनेवाला होकर उसने अमर देवताओंको उत्पन्न किया) इससे और 'हिरण्यगर्भं पश्यत जायमानं' (उत्पन्न होनेवाले हिरण्यगर्भको देखो) इस मन्त्रवर्णसे और कर्मविपाककी प्रक्रियामें 'ब्रह्मा विश्वसृजो धर्मो महानव्यक्तमेव च । उत्तमां सात्त्विकीमेतां गतिमाहुर्मनीषिणः ॥' (ब्रह्मा, प्रजापति, धर्म, महत्तत्त्व और अव्यक्त—इनको पण्डित लोग उत्तम सात्त्विकी गति कहते हैं) इस स्मृतिसे भी यही प्रतीत होता है कि हिरण्यगर्भ जीव है। क्या विरुद्ध अर्थोंकी अनुपपत्तिसे वेदमें प्रामाण्यका व्याघात होता है, नहीं, क्योंकि उसकी अन्य कल्पना द्वारा विरोधका हो सकता है। और वह कल्पना उपाधिविशेषके सम्बन्धसे हो सकती है। 'आसीनो दूरं व्रजति शयानो याति सर्वतः । कस्तं मदामदं देवं मदन्यो ज्ञातुमर्हति'। (वह बैठा रहता है, दूर-दूर भागता है, वह सोया रहता है और सब जगह जाता है, वह देव मदवाला है और मदसे रहित है, उस देवको मेरे बिना (तत्त्वज्ञानीके बिना) और कौन जान सकता है ?) । इत्यादि श्रुतियोंसे उपाधियोंके सम्बन्धसे हिरण्यगर्भ संसारी है। परमार्थमें वह संसारी नहीं है; किन्तु स्वयं वह असंसारी परमात्मा ही है। इस प्रकार उपाधिकी दृष्टिसे हिरण्यगर्भ नाना है और स्वरूपकी दृष्टिसे एक है, यही दशा सब जीवोंकी है। उपाधिकी दृष्टिसे वह जीव है, परमार्थसे परमात्मा ही है; क्योंकि 'तत्त्वमसि' (हे श्वेतकेतो ! तू ब्रह्म है) ऐसी श्रुति है। हिरण्यगर्भकी उपाधिमें शुद्धिका अतिशय है, इसलिए प्रायः श्रुति-स्मृति-वादोंमें हिरण्यगर्भको परमात्मा ही कहा है। कहीं-कहीं संसारित्व भी दिखलाया है। जीवोंकी तो उपाधियोंमें अशुद्धिकी अधिकता है; इसलिए प्रायः वे संसारी ही कहे जाते हैं। उपाधिमें सब मिथ्या हैं, इस दृष्टिसे तो श्रुति-स्मृति-वादोंमें भी सब जीवोंका परमात्मस्वरूपसे ही वर्णन किया गया है। तार्किकोंने तो वेदके बलका त्याग कर दिया है। कोई कहता है आत्मा है, कोई कहता है नहीं है, कोई कहता है कर्ता है, कोई कहता है अकर्ता है, इस प्रकार परस्पर विरुद्ध तर्क करते हुए उन्होंने

मुखबाहूरुपादेभ्यो वह्नीन्द्रवसुभूमयः।
देवता असृजद्ब्रह्मा चातुर्वर्ण्यनियामिकाः ॥ ८६ ॥

शास्त्रार्थको व्याकुल कर दिया है, इसलिए अर्थका निश्चय दुर्लभ है। जो केवल शास्त्रका अनुसरण करनेवाले शान्तदर्प (मदरहित) पुरुष हैं, उनको तो प्रत्यक्ष विषयकी तरह देवता-विषयक शास्त्रार्थका निश्चय ही है। एक ही प्रजापतिका अत्ता (भोक्ता), आद्य (अन्न) लक्षण भेद विवक्षित है। उनमें से अग्नि अत्ता है, यह पहले कह चुके हैं। सोम अन्न है, यह अब कहा जाता है। इस लोकमें जो ये आर्द्र (द्रवात्मक—गीली) वस्तुएँ हैं, उनको प्रजापतिने अपने रेतस् (बीज) से उत्पन्न किया है, क्योंकि 'रेतस आपः' (वीर्यसे जल) ऐसी श्रुति है। जो द्रवात्मक है, वह सोम है। इसलिए प्रजापतिने अपने वीर्यसे जो आर्द्रवस्तु उत्पन्न की है, वह सोम ही है। सारा जगत् इतना ही है, इससे अधिक नहीं। इतना क्या? अन्न, जो द्रवात्मक होनेसे पुष्टि करनेवाला है और 'अन्नाद अग्नि' जो कि उष्ण और रूक्ष है, उसमें यह अवधारण है। सोम ही अन्न है अर्थात् जो खाया जाता है, वह सोम है। अत्ता ही अग्नि है, ऐसा अर्थके बलसे निश्चय करना चाहिए। अग्नि भी कहीं खाई जावे, तो सोमके पक्ष ही में है। जहां सोमके लिए यज्ञ किया जाता है, वहां सोम ही अग्नि है; अत्ता (भोक्ता) होनेसे, इस प्रकार सारे अग्निसोमात्मक जगत्को आत्मरूपसे देखनेवाला विद्वान् किसी दोषसे लिप्त नहीं होता है और प्रजापति होता है। वह यह प्रजापति ब्रह्मकी अतिसृष्टि (अपनेसे भी अतिशयित) है। कौन सी वह? कहते हैं जो अपनेसे अधिक श्रेष्ठ देवताओंकी सृष्टि है। इसलिए देवसृष्टि अतिसृष्टि है, किस प्रकार फिर वह आत्मासे अतिशयित सृष्टि है? कहते हैं 'यत्' (जिस कारणसे) मर्त्यः सन् (मरणधर्मा होते हुए) प्रजापतिने 'अमृत' (मरणसे रहित) देवताओंकी कर्म-ज्ञानरूप अग्निसे अपने सब पापोंको दग्ध करके सृष्टि की है। इसलिए यह देवसृष्टि अतिसृष्टि (उत्कृष्ट ज्ञानका फल) है। इसलिए इस प्रजापतिकी आत्मभूत अतिसृष्टिको जो जानता है, वह इस अतिसृष्टिमें प्रजापतिकी तरह स्रष्टा होता है ॥ ६ ॥

'मुख०' इत्यादि। मुख, बाहु, उरु, पाद इनसे ब्रह्माने चारों वर्णोंको नियममें रखनेवाले अग्नि, इन्द्र, वसु और भूमि देवताओंकी सृष्टि की ॥ ८६ ॥

तत्रेन्द्रादीन् भिन्नदेवान्मन्यन्ते यागभूमिषु ।
कर्मिणस्तदसज्ज्ञेयं विराडेवाऽखिला इमे ॥ ८७ ॥
अविद्वदधिकारित्वात्कर्मणां भिन्नदेवताः ।
उच्यन्तां कर्मकाण्डेन वस्तुतस्तु न तत्तथा ॥ ८८ ॥
विराजो जीवतामाहुः केचिदन्ये परात्मताम् ।
उभयं युक्तमेवैतद्विवक्षाया विशेषतः ॥ ८९ ॥
सोपाधिकविवक्षायां जीव एव विराड् भवेत् ।
निरुपाधिविवक्षायां परमात्मैव नेतरः ॥ ९० ॥
वयमप्येवमेवेति यद्युच्येत तथाऽस्तु तत् ।
सृष्ट्वा विराड् भोक्तृवर्गं भोग्यमन्नमचीक्लृपत् ॥ ९१ ॥
पूर्वजन्मनि मर्त्यः सन्कृत्वाऽसौ ज्ञानकर्मणी ।
अमृतानसृजद्देवान्यद्यप्येतन्महाद्भुतम् ॥ ९२ ॥
सृष्ट्वाऽखिलमवेत्सृष्टमहमस्म्यखिलं जगत् ।
ईदृशो महिमा ज्ञेयः कृतयोर्ज्ञानकर्मणोः ॥ ९३ ॥

'तत्रे०' इत्यादि । कर्मी लोग यज्ञमें इन्द्र आदिको भिन्न-भिन्न देवता समझते हैं, यह सत्य नहीं है, क्योंकि विराट् ही सर्व-देवता है ॥ ८७ ॥

'अविद्व०' इत्यादि । कर्मोंका अधिकारी अज्ञानी है, इसलिए कर्मकाण्ड भिन्न-भिन्न देवता कहता है, वास्तवमें वह ठीक नहीं है ॥ ८८ ॥

'विराजो' इत्यादि । कोई कहते हैं—विराट् जीव है, कोई कहते हैं—वह परमात्मा है, विवक्षाके भेदसे दोनों ही मत युक्त हैं ॥ ८९ ॥

'सोपाधिक०' इत्यादि । सोपाधिक-विवक्षामें विराट् जीव ही है और निरु-पाधिककी विवक्षामें विराट् परमात्मा ही है, जीव नहीं है ॥ ९० ॥

'वयमप्ये०' इत्यादि । हम सब भी इसी प्रकारके हैं, ऐसा भी यदि कहा जाय, तो ठीक ही है । विराट्ने भोक्तृवर्गकी सृष्टि करके भोग्य अन्नकी रचना की ॥ ९१ ॥

पूर्वजन्मनि' इत्यादि । पूर्व-जन्ममें मर्त्य होते हुए भी विराट्ने ज्ञान और कर्मके उपार्जन द्वारा अमृत देवताओंकी सृष्टि की यह महान् आश्चर्य है ॥ ९२ ॥

'सृष्ट्वा' इत्यादि । सारे जगत्को उत्पन्न करके मुझसे रचा गया सारा

वर्णितेत्थं प्रयत्नेन ज्ञानकर्मफलोर्जितिः ।
उपासितुः प्रवृत्त्यर्थं निवृत्त्यर्थं मुमुक्षतः ॥ ९४ ॥
सृष्ट्यैश्वर्ये स्वतन्त्रत्वं तत्कामी बहु मन्यते ।
दोषानेव विवेक्यत्र बहूनुत्प्रेक्षते धिया ॥ ९५ ॥
अविद्यापटसंवीतचक्षुषामियदेव हि ।
वैदिकं साधनं ज्ञेयं ज्ञानकर्मस्वभावकम् ॥ ९६ ॥
तच्च कर्त्रादिसापेक्षं विरिञ्च्यन्तफलप्रदम् ।
जन्मादिविक्रियाषट्कयुक्तं सातिशयं जडम् ॥ ९७ ॥
दुःखानि च विचित्राणि सन्त्येतद् बहुजन्मसु ।
अनेकक्लेशयुक्तेन दुर्लभं तपसा विना ॥ ९८ ॥
कथंचित्साधितेऽप्यस्मिन्परानन्दघनं प्रभुम् ।
अन्तर्भाव्य विराट्पिण्डे स्थातव्यं हि जुगुप्सिते ॥ ९९ ॥

जगत् मैं ही हूँ, इस प्रकार प्रजापतिने जाना । किये गये ज्ञान और कर्मकी ऐसी महिमा समझनी चाहिए ॥ ९३ ॥

'वर्णिते०' इत्यादि । इस प्रकार उपासककी प्रवृत्तिके लिए और मुमुक्षुकी निवृत्तिके लिए ज्ञान और कर्मके फलके उत्कर्षका यत्नसे वर्णन किया गया है ॥ ९४ ॥

'सृष्ट्यैश्वर्ये' इत्यादि । ब्रह्मलोककी कामनावाला पुरुष सृष्टिके ऐश्वर्यमें स्वतन्त्रताका बड़ा आदर करता है; इसलिए वह उपासनामें प्रवृत्त होता है, विवेकी पुरुष अपनी बुद्धिसे विराट्पदमें बहुतसे दोषोंको देखता है ॥ ९५ ॥

'अविद्या०' इत्यादि । अविद्यारूपी वस्त्रसे जिनके नेत्र बँधे हुए हैं, उनके लिए केवल ज्ञान-कर्म-स्वरूप ही वैदिक साधन उपयुक्त है ॥ ९६ ॥

'तच्च' इत्यादि । और वह साधन कर्त्ता आदिकी अपेक्षा रखता है । और विराटपद-पर्यन्त ही फल देता है । यह विराट्पद जन्म आदि षड्विकारोंसे युक्त, सातिशय और जड़ है ॥ ९७ ॥

'दुःखानि' इत्यादि । बहुत जन्मोंमें इसकी प्राप्तिके लिए अनेक विचित्र दुःख भोगने पड़ते हैं अतः अनेक क्लेशोंसे युक्त तपस्याके बिना यह विराट्पद दुर्लभ भी है ॥ ९८ ॥

'कथञ्चित्' इत्यादि । किसी प्रकार इस पदके सिद्ध होनेपर भी परमानन्द-

न केवलं पिण्डवासस्तादात्म्यं चाऽभिमानिता ।
ततो भयं भक्षणाय पितुर्मुखविदारणात् ॥ १०० ॥
चाण्डालानां च नेयं भीः किन्तु पन्नगजन्मनः ।
को भेदः स्याद्विराड्जन्मन्युरगात्पुत्रभक्षिणः ॥ १०१ ॥
कृच्छ्राद्भये प्रशान्तेऽपि जग्राहाथाऽरतिग्रहः ।
क्रियमाणे प्रतीकारे गर्दभादिशरीरताम् ॥ १०२ ॥
एकयोनौ सकृज्जातः क्लेशं सोढुं न शक्नुयात् ।
अनन्तयोनिष्वसकृज्जायमानस्य का कथा ॥ १०३ ॥
निस्तरेद्विद्यया चेत्किं बकबन्धप्रयासतः ।
अथ विद्यामुपेक्ष्योर्ध्वं किं विद्या प्रार्थयिष्यते ॥ १०४ ॥

घन प्रभु परमात्माको जुगुप्सित (घृणित) विराट्पिण्डमें छिपाकर रहना पड़ता है ॥ ९९ ॥

'न केवलम्' इत्यादि । न केवल पिण्डमें बास ही होता है, प्रत्युत उस जुगुप्सित देहमें तादात्म्य और अहंताका अभिमान भी होता है, फिर जब विराट्को खानेके लिए पिता हिरण्यगर्भ अपने मुखका विदारण करता है, तो विराट्को भय भी होता है ॥ १०० ॥

'चाण्डालानाम्' इत्यादि । चाण्डालोंको भी यह भय नहीं होता है, क्योंकि चाण्डाल भी अपने पुत्रको नहीं खाता है । सर्पिणी अपने पुत्रोंको खा लेती है, इसलिए सर्पोंको यह भय होता है । ऐसी परिस्थितिमें विराट्के जन्ममें और पुत्रभक्षी सर्पके जन्ममें क्या भेद रह जाता है ? ॥ १०१ ॥

'कृच्छ्रा०' इत्यादि । कष्टसे भयके शान्त होनेपर भी फिर अरतिरूप ग्रहने विराट्को पकड़ लिया । अरतिका प्रतिकार करनेपर गर्दभादि शरीरोंकी प्राप्ति हुई ॥ १०२ ॥

'एकयोनौ' इत्यादि । एक योनिमें एकबार उत्पन्न होकर भी क्लेशोंके सहन करनेमें समर्थ नहीं हो सकता है । फिर अनन्त योनियोंमें जो बारबार जन्मता है, उसके क्लेशोंकी क्या कथा ? ॥ १०३ ॥

'निस्तरे०' इत्यादि । 'सहसिद्धं चतुष्टयम्' इस वचनसे विराट्को ब्रह्मज्ञान अवश्यम्भावी है, उससे सब दुःखोंकी निवृत्ति हो जावेगी, इस प्रकार शङ्का करके

क्लेशेन महतोपास्य बहुयोनिं प्रविश्य च ।
विद्यान्वेषणतः श्रेय इदानीमेव वेदनम् ॥ १०५ ॥
एवं विचार्य बहुशस्तूर्णमेव मुमुक्षति ।
निवृत्तः सर्वबाह्यार्थात्प्रमेयं मातुमर्हति ॥ १०६ ॥
अधिकारी साधितः स्यादेवं फलविचारतः ।
तेन प्रमातुं यद्योग्यं तदिदानीं निरूप्यते ॥ १०७ ॥
ननु शास्त्रं प्रमाणत्वात्प्रमापयतु वस्तु तत् ।
प्रमातुं योग्यता त्वादौ यत्नेन किमितीर्यते ॥ १०८ ॥

कहते हैं—जब ब्रह्मविद्यासे ही मुक्ति होती है तब इस बकबन्धप्रयाससे[1] क्या लाभ ? क्योंकि विराट्की प्राप्तिसे जो सुख होनेवाला है, वह भी तो ब्रह्मानन्दका लेश है, इसलिए उपासनासे विराट्पदको प्राप्त होकर फिर ब्रह्मविद्याकी प्रार्थना न करके केवल इसी मनुष्यजन्ममें ब्रह्मविद्याके लिए यत्न करना चाहिए ॥ १०४ ॥

'क्लेशेन' इत्यादि । महान् क्लेशसे उपासना करके और बहुत-सी योनियोंमें प्रवेश करके विद्याके अन्वेषणकी अपेक्षा अभी मनुष्यदेहमें ही विद्याका अन्वेषण करना श्रेष्ठ है ॥ १०५ ॥

'एवम्०' इत्यादि । इस प्रकार बहुत विचार करके शीघ्र ही मुक्त होनेकी इच्छा करता है, सब बाह्य पदार्थोंसे निवृत्त होकर प्रमेय (अज्ञात आत्मतत्त्वको) जानना चाहता है ॥ १०६ ॥

'अधिकारी' इत्यादि । इस प्रकार फलके विचारसे अधिकारीकी सिद्धि हो गई, अब उसका ज्ञातव्य जो प्रमेय है, उसका निरूपण किया जाता है ॥ १०७ ॥

'ननु' इत्यादि । शास्त्र प्रमाण है, इसलिए वह भले ही वस्तुका बोधन करे, परन्तु पहले ज्ञानकी योग्यताका यत्नसे क्यों निरूपण किया जाता है ? ॥ १०८ ॥

१—बकके बन्धनके लिए कुछ पुरुष उपाय बतलाते हैं कि बकके सिरपर घृत रख देना चाहिए । सूर्यकी गर्मीसे जब घी पिघल कर उसकी आंखोंमें गिरता है, तब वह अन्धा हो जाता है और पकड़ा जा सकता है, परन्तु यह प्रयास व्यर्थ है, क्योंकि जो उसके सिरपर घृत रख सकता है, वह पकड़ भी सकता है ।

न कर्मशास्त्रं यत्नेन कर्मणो मानयोग्यताम् ।
कश्चिद् ब्रूते तथा साऽत्र न वक्तव्येति चेन्न तत् ॥ १०९ ॥
कर्मशास्त्रव्यवहृतिर्लौकिकव्यवहारवत् ।
साध्यसाधनरूपेण प्रसिद्धा न विलक्षणा ॥ ११० ॥
वेदान्तप्रतिपाद्यं तु न साध्यं नाऽपि साधनम् ।
अलौकिकत्वात्पुम्बुद्धिर्नैतत्सम्भावयत्यपि ॥ १११ ॥
सम्भावितः प्रतिज्ञायां पक्षः साध्येत हेतुना ।
इति न्यायेन तन्मेयमादौ सम्भाव्यते श्रुतौ ॥ ११२ ॥
उपादेयस्य मेयस्य वाच्या सम्भावना यथा ।
हेयसंसारहेतुश्च वक्तव्यो यत्नतस्तथा ॥ ११३ ॥
संसाराख्यमहाव्याधेः किं मूलमिति चिन्तिते ।
तद्ध्वस्तये चिकित्सेयं तदा फलवती भवेत् ॥ ११४ ॥

'न कर्म०' इत्यादि । कर्ममें मानयोग्यता है, ऐसा कर्म प्रतिपादकशास्त्र कहीं नहीं कहता, इसलिए ब्रह्ममें भी मानयोग्यता नहीं कहनी चाहिए, ऐसा कहें तो यह ठीक नहीं है ॥ १०९ ॥

'कर्मशास्त्र०' इत्यादि । कर्मशास्त्रका व्यवहार लौकिक व्यवहारकी तरह साध्यसाधनरूपसे होता है, विलक्षण नहीं होता, यह प्रसिद्ध है ॥ ११० ॥

'वेदान्त०' इत्यादि । वेदान्तका प्रतिपाद्य तो न साध्य है, न साधन है, क्योंकि अलौकिक होनेसे पुरुषकी बुद्धिमें उसकी सम्भावना ही नहीं हो सकती ॥ १११ ॥

'सम्भावितः' इत्यादि । 'पर्वत वह्निमान् है' इस प्रतिज्ञामें पक्षभूत पर्वतमें सम्भावित वह्नि धूमरूपी हेतुसे सिद्ध की जाती है । इस न्यायसे श्रुतिमें पहले प्रमेयकी सम्भावना कही है ॥ ११२ ॥

'उपादेयस्य' इत्यादि । उपादेय (ग्रहण करने योग्य) प्रमेयकी सम्भावना जैसे कहनी पड़ती है, वैसे ही हेय (त्याग करने योग्य) संसारका कारण भी यत्नसे कहना चाहिए ॥ ११३ ॥

'संसारा०' इत्यादि । संसाररूप महारोगका मूल क्या है ? ऐसा चिन्तन कर लेनेपर संसारके नाशके लिए की गई चिकित्सा फलवाली हो सकती है ॥ ११४ ॥

अविज्ञातनिदानेन भिषजा यच्चिकित्सितम् ।
तदनर्थकरं यद्वत्प्रकृतेऽप्यवगम्यताम् ॥ ११५ ॥
मायामूलं द्वैतमेतदित्यज्ञाते कथं त्विदम् ।
अद्वैतं बुद्धिमारोहेत्स्यादतोऽन्या तु नैव धीः ॥ ११६ ॥
देहादृष्टक्रियाकर्तृरागाध्यासार्थसप्तकात् ।
द्वारा संसारहेतुः स्यादात्माज्ञानं तु लोकवत् ॥ ११७ ॥
आत्माज्ञानमनर्थानां मूलं लोकेऽपि नेतरत् ।
स्वपराक्रममज्ञात्वा युध्यन्म्रियत एव हि ॥ ११८ ॥
एवं स्वात्मानमज्ञात्वा संसारानर्थमाप्नुयात् ।
अनर्थाज्ञानयोः कार्यकारणत्वं प्रपञ्च्यते ॥ ११९ ॥
जिहासितस्याऽनर्थस्य हेतुः स्यात्सशरीरता ।
न प्रियाप्रियविच्छेदः सशरीरस्य कस्यचित् ॥ १२० ॥

'अविज्ञात०' इत्यादि । जो वैद्य निदानको नहीं जानता है, उसकी की हुई चिकित्सा जैसे अनर्थकारी होती है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥ ११५ ॥

'माया मूलम्' इत्यादि । इस द्वैतका मूल माया है, यह ज्ञान जबतक न हो जाय, तब तक अद्वैत बुद्धिमें नहीं जम सकता है । अद्वैतके बिना अन्यत्र द्वैतमें तो क्लेश ही है ॥ ११६ ॥

'देहा०' इत्यादि । देह, अदृष्ट, (धर्माधर्म) क्रिया, कर्त्ता, राग, अध्यास, बाह्य पदार्थ—इन सात पदार्थोंके द्वारा आत्माका अज्ञान लोककी तरह संसारका हेतु हो सकता है ॥ ११७ ॥

'आत्मा' इत्यादि । लोकमें भी आत्माका अज्ञान ही अनर्थोंका मूल है, और नहीं है, क्योंकि अपने पराक्रमको न जानकर युद्ध करनेवाला मरता ही है ॥ ११८ ॥

'एवम्' इत्यादि । इस प्रकार अपनी आत्माको न जानकर संसाररूप अनर्थ को प्राप्त होता है । अनर्थ और अज्ञानके कार्य-कारणभावको विस्तारसे कहते हैं ॥ ११९ ॥

'जिहासित०' इत्यादि । त्याग करनेके योग्य जो अनर्थ है, उसका हेतु

धर्माधर्मौ च देहस्य योनिरित्यागमोऽब्रवीत् ।
विहितं प्रतिषिद्धं च कर्म मूलं तयोरपि ॥ १२१ ॥
कर्तुरेव भवेत्कर्म रागद्वेषाच्च कर्तृता ।
शोभनाशोभनाध्यासौ रागद्वेषप्रयोजकौ ॥ १२२ ॥
उक्ताध्यासोऽप्यन्यवस्तुसद्भावात्स्यान्न चाऽन्यथा ।
वस्त्वन्तरस्य सद्भाव आत्माज्ञानेन कल्पितः ॥ १२३ ॥
एवं देहादिवस्त्वन्तसप्तकव्यवधानतः ।
संसारानर्थहेतुः स्यादात्माज्ञानं जगत्सृजत् ॥ १२४ ॥
प्रत्यग्याथात्म्यसंमोहाज्जगत्सदिव भासते ।
प्रत्यग्याथात्म्यसम्बुद्धौ न सत्तन्नाऽसदुच्यते ॥ १२५ ॥

सशरीरता (शरीरधारण) है, क्योंकि किसी भी शरीरधारीको प्रिय और अप्रिय (सुख और दुःख) विच्छेद नहीं होता है ॥ १२० ॥

'धर्माधर्मौ' इत्यादि । धर्म और अधर्म देहके कारण हैं, यह वेदमें कहा है और उन दोनोंका मूल विहित और प्रतिषिद्ध कर्म है, यह भी वेदमें ही कहा है ॥ १२१ ॥

'कर्तुरेव' इत्यादि । कर्त्ता ही कर्म करता है और राग-द्वेषसे कर्त्ता बनता है । रागद्वेषके कारण शोभनाध्यास (यह अच्छा है) और अशोभनाध्यास (यह बुरा है) होता है ॥ १२२ ॥

'उक्ताध्यासो' इत्यादि । अन्य वस्तुके सद्भावके बिना पूर्वोक्त अध्यास हो नहीं सकता । वह अन्य वस्तुका सद्भाव आत्माके अज्ञानसे कल्पित है ॥ १२३ ॥

'एवम्' इत्यादि । इस प्रकार देहसे लेकर अन्य वस्तुपर्यन्त सात पदार्थोंके व्यवधानसे जगत्को उत्पन्न करता हुआ आत्माका अज्ञान संसाररूप अनर्थका हेतु होता है ॥ १२४ ॥

'प्रत्यग्०' इत्यादि । प्रत्यगात्माके यथार्थस्वरूपके अज्ञानसे जगत् सत्की तरह भासता है । प्रत्यगात्माका यथार्थज्ञान होनेपर जगत् न सत् कहा जाता है और न असत् कहा जाता है ॥ १२५ ॥

अशेषानर्थरूपस्य प्रत्यगज्ञानरूपिणः ।
ध्वस्तौ ध्वस्तिरनर्थानामानन्दश्च समाप्यते ॥ १२६ ॥
निरस्तातिशयानन्दरूपता प्रत्यगात्मनः ।
यो वै भूमा तत्सुखं स्यादित्यादिश्रुतिसम्मता ॥ १२७ ॥
स्वत आनन्दयाथात्म्येऽप्यबोधाद् दुःखसंप्लुतिः ।
स बोधोऽनर्थहेतुत्वान्निर्देष्टव्यश्चिकित्सितुम् ॥ १२८ ॥
अबुद्धमात्मनस्तत्त्वं प्रमातुं योग्यमागमैः ।
निर्देष्टव्यं तदप्यत्र सम्भावयितुमञ्जसा ॥ १२९ ॥
तमबोधं तच्च मेयमव्याकृतगिरा श्रुतिः ।
निरदिक्षच्छ्रुतिः सा तु न्यायेनाऽत्र विचार्यते ॥ १३० ॥

श्रुतिः—तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्तन्नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत असौ नामाऽयमिदꣳ रूप इति तदिदमप्येतर्हि नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियतेऽसौ नामाऽयमिदꣳरूप इति स एष इह प्रविष्ट आनखाग्रेभ्यः ।

'अशेषा०' इत्यादि । सकलानर्थरूप इस प्रत्यगात्माके अज्ञानका नाश होनेपर सब अनर्थोंका नाश होता है और पूर्णानन्दकी प्राप्ति होती है ॥ १२६ ॥

'निरस्ताति०' इत्यादि । निरतिशय आनन्दरूपता प्रत्यगात्माका स्वरूप है, यह 'यो वै भूमा तत्सुखम्' (जो बड़ा है वह सुख है) इस श्रुतिसे सम्मत है ॥ १२७ ॥

'स्वत' इत्यादि । यद्यपि स्वभावसे आत्माका यथार्थस्वरूप आनन्द है, तथापि अज्ञानसे दुःखका बोध होता है । दुःखका हेतु होनेसे चिकित्सा करनेके लिए पहले उस बोधका निर्देश करना चाहिए ॥ १२८ ॥

'अबुद्ध०' इत्यादि । आत्माका अज्ञातस्वरूप आगमसे जाननेके योग्य है, इसलिए सम्यक् सम्भावनाके लिए उसका भी यहाँ निर्देश करना चाहिए ॥ १२९ ॥

'तमबोधम्' इत्यादि । उस अबोध और उस प्रमेयका अव्याकृतशब्दसे श्रुतिने निर्देश किया है, इसलिए न्यायसे उसका यहां विचार किया जाता है ॥ १३० ॥

'तद्धेदम्' इत्यादि। तत्, ह और इदम् इस प्रकार पदच्छेद है। 'तत्' इस अप्रत्यक्ष (परोक्ष) वाचक सर्वनामसे उत्पत्तिसे पहले बीजावस्थ जगत् कहा जाता है, क्योंकि उस कालमें वह परोक्ष था; कारण कि अव्याकृत भावी जगत् भूतकालका सम्बन्धी है। सुखपूर्वक ग्रहणके लिए इतिहासार्थक 'ह' शब्दका प्रयोग है। 'एवं ह तदा आसीत्' (उस कालमें ऐसा था) ऐसा कहनेपर जगत्की उस परोक्ष बीजावस्थाको भी सुखपूर्वक जान लेता है जैसे कि 'युधिष्ठिरो ह किल राजासीत्' ऐसा कहनेसे। 'इदम्' शब्दसे व्याकृत नाम-रूपवाला साध्य-साधन-लक्षण यथावर्णित जगत् कहा जाता है। परोक्ष और प्रत्यक्ष अवस्थावाले जगत्के वाचक 'तत्' और 'इदम्' ये दोनों शब्द समानाधिकरण (एकविभक्त्यन्त) हैं, इसलिए परोक्ष अवस्थावाले और प्रत्यक्ष अवस्थावाले जगत्की 'वही यह (प्रत्यक्ष) है और यही वह अव्याकृत था' इस प्रकार एकता प्रतीत होती है।

ऐसा होनेपर न तो असत्कार्यकी उत्पत्ति होती है और न सत् कार्यका नाश होता है, यह निश्चित हो जाता है। वह एवंभूत अव्याकृत जगत् नाम और रूपसे ही व्याकृत हुआ। 'व्याक्रियत' यह कर्मकर्तृप्रयोग है; इसलिए वह आप ही व्याकृत हो गया अर्थात् सामर्थ्यसे आक्षिप्त नियन्ता, कर्ता, करण, क्रिया आदि निमित्तोंको लेकर ही अत्यन्त स्पष्ट नामरूपविशेषावधारण पर्यन्त व्यक्तिभावको प्राप्त हुआ। 'असौनामा' इस सामान्यवाचक सर्वनामसे नाममात्रका व्यपदेश होता है। अथवा देवदत्त, यज्ञदत्त इत्यादि नाम जिसका है, वह यह असौनामा है। वैसे ही 'इदम्' यह शुक्ल, कृष्णादिका सामान्यरूपसे व्यपदेश है। अथवा यह शुक्ल, यह कृष्ण रूप जिसका है, वह यह इदंरूप है। वह यह अव्याकृत वस्तु एतर्हि अर्थात् इस कालमें भी 'असौनामा अयम् इदंरूपः' इस प्रकार नाम और रूपसे ही व्याकृत होती है।

(१) इससे संसारमें असारत्वका वर्णन होता है।

(२) जहां क्रियाके सौकर्यके सूचनके लिए कर्म आदि कारकोंमें भी कर्ताकी विवक्षा की जाती है, वहां अन्य कारक भी कर्तृसंज्ञाको प्राप्त होते हैं; जैसे 'मुच्यते वत्सः स्वयमेव' (बछड़ा आपही खुल जाता है)।

(३) हेतुके बिना कार्यकी सिद्धिकी अनुपपत्तिसे नियन्ता, कर्ता, करण और क्रियाका आक्षेप किया जाता है, उनकी अपेक्षा करके ही अव्याकृत जगत् व्याकृत हुआ, यह योजना करनी चाहिए।

जिसके लिए सर्वशास्त्रका आरम्भ है, जिसमें स्वाभाविकी अविद्यासे कर्ता, क्रिया और फलका आरोप किया गया है, जो सारे जगत्का कारण है, जिसके आत्मभूत नाम-रूप, स्वच्छ जलसे फेनरूप मलकी तरह, अव्याकृत होते हुए व्याकृत हुए हैं, और जो उन नामरूपोंसे विलक्षण अर्थात् अपने स्वरूपसे ही नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वभाव है, वह यह परमात्मा आत्मभूत अव्याकृत नामरूपोंका व्याकरण करनेके लिए कर्मफलोंके आश्रय ब्रह्मासे लेकर स्तम्बपर्यन्त अशनायादिमान् देहोंमें प्रवेश कर गया है।

यदि कहो कि अव्याकृत आप ही व्याकृत हुआ यह पहले कह चुके हैं अब यह कैसे कहा जाता है कि पर ही आत्मा अव्याकृतको व्याकृत करके उसमें प्रवेश कर गया, तो यह दोष नहीं है, क्योंकि यहां पर आत्मा भी अव्याकृत जगत्रूपसे विवक्षित है।

आक्षिप्त नियन्ता, कर्ता, क्रिया आदि निमित्तवाला ही अव्याकृत जगत् व्याकृत हुआ है, यह कह चुके हैं और अव्याकृत शब्दका 'इदं' शब्दके साथ सामानाधिकरण्य होनेसे भी यही प्रतीत होता है। जैसे यह व्याकृत जगत् नियन्ता आदि अनेक कारक निमित्तादि विशेषवाला है, वैसे ही प्रत्येक विशेषको न त्यागता हुआ ही वह अव्याकृत हो गया। व्याकृत-अव्याकृत-मात्र तो विशेष है। लोकमें विवक्षासे शब्दप्रयोग देखा जाता है—ग्राम आया है, ग्राम शून्य है। कदाचित् ग्रामशब्दसे निवासस्थानमात्रकी विवक्षा होनेपर ग्राम शून्य है, यह शब्द-प्रयोग होता है, कदाचित् निवासी जनोंकी विवक्षा होनेपर ग्राम आया है, यह शब्द-प्रयोग होता है, कदाचित् दोनोंकी विवक्षासे भी यह शब्द-प्रयोग हुआ करता है—जैसे ग्राममें प्रवेश न करे। वैसे ही यहाँपर भी आत्मा और अनात्माके अभेदकी विवक्षासे इस जगत्के लिए व्याकृत और अव्याकृत शब्दका व्यवहार होता है। वैसे ही यह जगत् उत्पत्तिविनाशात्मक है, अतः उसके लिए केवल जगत्का व्यपदेश

१—काण्डद्वयात्मक वेदका आरम्भ आत्माकी प्राप्तिके लिए ही किया गया है। कर्मकाण्ड अपने अर्थके अनुष्ठानसे चित्तशुद्धि द्वारा तत्त्वज्ञानका उपयोगी है और ज्ञानकाण्ड तो साक्षात् ही उसमें उपयोगी है। वही परमात्मा इन देहादिमें प्रवेश कर गया है, इस प्रकार योजना करनी चाहिए।

होता है और 'महानज आत्मा', 'अस्थूलोऽनणुः', 'स एष नेति नेति' इत्यादि केवल आत्माके लिए व्यपदेश है।

शङ्का—जब व्याकर्ता परमात्मासे यह व्याकृत जगत् सर्वतोभावसे सर्वकालमें व्याप्त है, तब यह कल्पना कैसे की जा सकती है कि वह इसमें प्रवेश कर गया है, क्योंकि अप्रविष्ट (जिसमें प्रवेश न किया गया हो) देशमें परिच्छिन्न व्यक्ति प्रवेश कर सकता है—जैसे ग्रामादिमें पुरुष प्रवेश करता है। परन्तु आकाश किसी प्रदेशमें प्रवेश नहीं कर सकता, क्योंकि वह नित्य-प्रविष्ट है। यदि कहें कि पाषाण-सर्प आदिकी तरह भिन्न धर्मसे प्रवेश करता है और यह हो भी सकता है—परमात्माने अपने रूपसे जगत्में प्रवेश नहीं किया, किन्तु उसीमें विद्यमान हो अन्य धर्मसे उत्पन्न हुआ, इसलिए उसने प्रवेश किया, इस प्रकार उपचार किया जाता है; जैसे पाषाणमें सहज ही अन्तःस्थ सर्प और नारिकेलमें जल, तो यह भी कहना युक्त नहीं है, क्योंकि 'तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्' (उसकी रचना कर उसीमें उसने प्रवेश किया) यह श्रुति है। जो स्रष्टा है, वह भावान्तरको प्राप्त हुए बिना ही कार्यकी रचना करके पीछे प्रवेश कर गया यह सुना जाता है—जैसे भोजन करके जाता है, यहांपर भोजन और गमनरूपी क्रियाओंका पूर्व और अपर कालमें परस्पर विच्छेद है, परन्तु कर्ता दोनोंका एक ही है, वैसे ही यहां भी होगा। यह नहीं हो सकता कि उसीमें विद्यमान भावान्तरसे उत्पन्न हुआ हो।

और अन्य स्थानसे वियुक्त होकर भिन्न स्थानके साथ संयोगरूप प्रवेश निरवयव अपरिच्छिन्नका नहीं देखा गया है।

प्रवेशकी बोधक श्रुति है, इसलिए वह सावयव है, ऐसा भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि 'दिव्यो ह्यमूर्त्तः पुरुषः', 'निष्कलं निष्क्रियम्' इत्यादि श्रुतियाँ हैं और सर्वव्यपदेश्य धर्मविशेषका निषेध करनेवाली श्रुतियोंसे उसके सावयवपनका निषेध किया गया है। प्रतिबिम्बकी तरह प्रवेश है, यह भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि अन्य वस्तुओंसे विप्रकर्ष (अन्तर) नहीं है। द्रव्यमें गुणके प्रवेशकी तरह उसका प्रवेश है, यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वह आश्रित नहीं है। गुण नित्य परतन्त्र और आश्रित है; इसलिए द्रव्यमें उसके प्रवेशका उपचार किया जाता है, ब्रह्म तो स्वतन्त्र सुना जाता है; इसलिए उसका प्रवेश उपपन्न नहीं हो सकता। फलमें बीजकी तरह प्रवेश हो, यह भी नहीं कह

सकते, क्योंकि ऐसा कहनेसे सावयत्व, वृद्धि, क्षय, उत्पत्ति और विनाश आदि धर्मोंका प्रसङ्ग हो जायगा। और ब्रह्ममें ऐसे धर्म हैं नहीं, क्योंकि 'अजोऽजरः' इत्यादि श्रुति और न्यायसे विरोध है।

अन्य परिच्छिन्न संसारी (जीव) ही यहां प्रविष्ट है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि 'सेयं देवतैक्षत' (इस उस देवताने विचार किया) यहांसे आरम्भ करके 'नामरूपे व्याकरवाणि' (मैं नामरूपका व्याकरण करूँ) इत्यादि श्रुतियोंसे उसी देवताके प्रवेश और व्याकरणकर्तृत्वका श्रवण है। इसी प्रकार 'उसको रचकर आप ही उसमें प्रवेश कर गया! वह इस सीमाका विदारण करके इसके द्वारा प्राप्त हुआ। सब रूपोंको रचकर और नाम रख करके बोलता हुआ स्थित है। तू कुमार है, तू कुमारी है। तू ही वृद्ध हो लाठी लेकर चल रहा है। दो पादवाले पुर बनाये। रूप रूपके प्रति प्रतिरूप हो गया' इत्यादि मन्त्रवर्णोंसे भी यही प्रतीत होता है कि परमात्मासे अन्यका प्रवेश नहीं है। यदि शङ्का हो कि प्रविष्टोंका परस्पर भेद होनेसे परमात्मा अनेक हो जायँगे, तो यह भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि 'एक ही देव बहुत प्रकारसे प्रवेश कर गया है।' 'एक होता हुआ बहुत प्रकारसे विचरता है।' 'तू एक ही अनेकोंमें प्रविष्ट है।' 'एक देव सर्वभूतोंमें गुप्त है' सर्वव्यापक हैं और सब भूतोंका अन्तरात्मा है' इत्यादि अर्थकी बोधक श्रुतियाँ विद्यमान हैं।

प्रवेश उपपन्न हो सकता है या नहीं, इसका विचार तो अभी दूर रहने दो। परन्तु जो प्रविष्ट है, वह संसारी है और उससे परात्माका अभेद है, अतः परमात्मामें भी संसारित्वकी प्राप्ति होगी, तो यह भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि 'वह अशनाया आदिसे रहित है', इस प्रकार श्रुति कहती है। सुखित्व और दुःखित्वके दर्शनसे वह असंसारी नहीं है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि 'वह बाह्य है, लोकदुःखसे लिप्त नहीं होता है', इस प्रकार श्रुति कहती है। प्रत्यक्ष आदिके साथ विरोध होनेसे यह अयुक्त है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि प्रत्यक्ष आदि उपाधिरूप आश्रयसे [१]उत्पन्न हुए विशेषको ही विषय करते हैं।

(१) उपाधि—अन्तःकरण—का आश्रयण करके उत्पन्न हुए विशेषमें (चिदाभासमें) रहनेवाले सुख-दुःखादिको प्रत्यक्षादि विषय करते हैं; इसलिए प्रत्यक्षादि प्रमाण नहीं हैं, किन्तु प्रमाणाभास हैं; अतः उनके साथ आत्माके असंसारित्व-प्रतिपादक वेदका विरोध नहीं है। किंच, प्रत्यक्षादि अनात्माको विषय करते हैं और वेद आत्माको विषय करता है; इसलिए भिन्न विषय होनेसे प्रत्यक्षादिका और वेदका विरोध नहीं है।

'दृष्टिके द्रष्टाको तू नहीं देख सकता', 'अरे विज्ञाताको किससे जान सकता है', 'वह किसीसे ज्ञात नहीं होता सबका ज्ञाता है' इत्यादि श्रुतियोंसे ज्ञान आत्मको विषय नहीं करता है; किन्तु बुद्ध्यादि उपाधिमें जो आत्माकी प्रतिच्छाया है, उसको विषय करता है। 'सुखितोऽहम्' 'दुःखितोऽहम्' इत्यादि प्रत्यक्ष विज्ञान है। 'यह मैं हूँ' इस प्रकार विषयके (देहके) साथ विषयीके (आत्माके) सामानाधिकरण्यका उपचार है और इससे अन्य द्रष्टा नहीं है, इस प्रकार अन्य आत्माका निषेध भी है।

सुख और दुःखके देहके अवयवविशेष्य हैं, इसलिए सुख और दुःख विषयके धर्म हैं। 'आत्माके भोगके लिए' इस प्रकारकी आत्मार्थत्वप्रतिपादक श्रुतिसे यह अयुक्त है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि 'जिस अवस्थामें अन्यके सदृश हो' इत्यादि श्रुतिसे अविद्याविषयक आत्मार्थत्वका अङ्गीकार है। 'वह किससे किसको देखे', 'इस आत्मामें किंचित् नाना नहीं है', 'एकत्वदर्शीके लिए मोह क्या और शोक क्या' इत्यादि अर्थवाली श्रुतियोंसे भी विद्याके विषयमें सुख-दुःखका प्रतिषेध होनेसे सुख-दुःख आत्माके धर्म नहीं है। तार्किकोंके समयका (सिद्धान्तका) विरोध होनेसे यह अयुक्त है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि युक्तिसे भी आत्माके दुःखित्वकी अनुपपत्ति है, क्योंकि दुःख प्रत्यक्षका विषय है, इसलिए प्रत्यक्षका अविषय आत्मा उस

---

(१) बुद्ध्यादि--उपाधि--में जो आत्मप्रतिच्छाया (आत्माका प्रतिबिम्ब) है, उसको विषय करता है—'सुखितोऽहम्' यह ज्ञान, ऐसी योजना करनी चाहिए।

(२) सुख आत्मामें रहता है, क्योंकि 'आत्मनस्तु कामाय' यह श्रुति सुखके सभी साधन आत्माके लिए हैं, ऐसा कहती है और सुखके साथ रहनेवाला दुःख भी आत्मामें ही है, इसलिए आत्मामें असंसारित्व अयुक्त है, यह अर्थ है। 'आत्मनस्तु कामाय' इत्यादि वाक्य आविद्यक संसारित्वका अनुवाद करके आत्माकी अनतिशय आनन्दरूपताका प्रतिपादक है।

(३) बुद्धि आदि चतुर्दशगुणवान् आत्मा है, यह तार्किकोंका संकेत है, उसके साथ विरोध होनेसे आत्मामें असंसारित्व अयुक्त है, क्योंकि सिद्धान्त तर्कसे अविरुद्ध ही हुआ करता है, यह अर्थ है।

(४) सब तर्कोंका अविरोधी सिद्धान्त होता है या कतिपय तर्कोंका अविरोधी? प्रथम पक्ष तो ठीक नहीं, क्योंकि परस्परके तर्कोंके विरोधसे और वैदिक तर्कोंके साथ विरोध होनेसे तार्किक सिद्धान्तकी भी असिद्धिका प्रसङ्ग है, द्वितीय पक्षमें तो श्रौत तर्कोंके साथ अविरोध होनेसे आत्माका असंसारित्व सिद्धान्त भी सिद्ध हो सकता है।

दुःखका विशेष्य कैसे हो सकता है ? जैसे आकाश शब्दगुणवाला है; वैसे आत्मा दुःखवाला है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि एक प्रत्यक्षके विषय नहीं है, क्योंकि सुखके ग्राहक प्रत्यक्षविषयक ज्ञानसे नित्य अनुमेय आत्माका विषयीकरण नहीं हो सकता है। यदि वह आत्मा प्रत्यक्षका विषय हो जाय, तो आत्माके एक होनेसे विषयी (द्रष्टा) के अभावका प्रसङ्ग होगा। यदि कहो कि दीपककी तरह एक ही आत्मा आप ही विषय (दृश्य) और आप ही विषयी (द्रष्टा) हो जाय, क्या हानि है, तो यह भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि एक कालमें उन दोनोंका असम्भव है और आत्मामें अंश भी नहीं है।

इससे विज्ञानवादी जो विज्ञानमें ग्राह्य-ग्राहकता कहते हैं उसका भी निराकरण हो गया। और अनुमानके विषय दुःख और आत्माके गुणगुणीभावके अनुमानका भी निराकरण हो गया, क्योंकि दुःख नित्य ही प्रत्यक्षका विषय है और रूपादिकोंका समानाधिकरण है। मनके संयोगसे आत्मामें दुःख उत्पन्न

---

(१) जैसे प्रत्यक्ष शब्द और अप्रत्यक्ष आकाशका गुणगुणीभाव है, वैसे ही प्रत्यक्ष दुःख और अप्रत्यक्ष आत्माका भी गुणगुणीभाव हो।

(२) जहां धर्मधर्मीभाव हुआ करता है, वहां एकज्ञानगम्यत्व हुआ करता है, जैसे 'शुक्लो घटः' यहांपर। प्रकृतमें वह व्यापकीभूत एकज्ञानगम्यत्व व्यावृत्त होता हुआ दुःख और आत्माके भी धर्मधर्मीभावकी व्यावृत्ति करता है शब्द और आकाशका भी गुणगुणीभाव हमको सम्मत नहीं है, क्योंकि शब्द आकाशकी तन्मात्रा (कारण) है।

(३) सुखादिकी तरह आत्मा भी यदि प्रत्यक्षका विषय हो, तो एक देहमें दूसरे आत्माके न होनेसे आत्मा ही प्रत्यक्षका विषय होनेसे दृश्य हो गया है, इसलिए द्रष्टाके अभावका प्रसङ्ग होगा।

(४) आत्मा क्रियामें गुण हुआ करता है और कर्म प्रधान हुआ करता है, इसलिए एक ही कालमें एक ही क्रियाके प्रति पूर्णरूपसे आत्मामें कर्तृत्व और कर्मत्व नहीं हो सकते हैं। प्रदीप सावयव है, इसलिए उसमें एक कालमें अंशोंके भेदसे दृश्यत्व और द्रष्टृत्व हो सकता है, आत्मा निरंश है, अतः उसमें यह युक्त नहीं है।

(५) विज्ञानवादी एक ही कालमें एक ही ज्ञानको ग्राह्य और ग्राहक मानते हैं।

(६) दुःख किसीके आश्रित है, गुण होनेसे, रूपादिकी तरह। इस अनुमानसे दुःखादिके आश्रयकी सिद्धि होनेपर परिशेषसे आत्मा ही उनका आश्रय है, यह शङ्ककका आशय है। परस्पर विरोधियोंके गुणगुणीभावका अनुमान नहीं हो सकता और दुःखादि चिदाभास सहित बुद्धिके आश्रित हैं; इसलिए परिशेषकी असिद्धि है।

(७) जिस रूपादिमान् देहमें जिस अङ्गमें दाहच्छेदादि देखे जाते हैं, तज्जन्य दुःखकी उसी अङ्गमें उपलब्धि होती है; इसलिए दुःखादि आत्माके धर्म नहीं है।

होता है, ऐसा माननेपर आत्मामें सावयवत्व, विक्रियावत्त्व और अनित्यत्वका प्रसङ्ग होता है, क्योंकि संयोगी द्रव्यको विकृत किये बिना कोई भी गुण बढ़ता-घटता कहीं नहीं देखा गया है और कोई निरवयव पदार्थ विकृत होता हुआ भी नहीं देखा गया; कहीं भी नित्य अनित्य गुणका आश्रय नहीं देखा गया है, आगमवादी[2] आकाशको नित्य नहीं मानते हैं, अन्य कोई दृष्टान्त नहीं है। विक्रियमाण होता हुआ भी तत्प्रत्ययकी[3] अनिवृत्तिसे नित्य ही है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि अवयवोंके अन्यथाभावके बिना द्रव्यमें विकार नहीं हो सकता है। सावयवत्व होनेपर भी नित्यत्व हो, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि सावयव द्रव्य अवयवोंके संयोगसे बना है; इसलिए उसका विभाग हो सकता है। वज्र (हीरा) आदिमें नहीं देखा जाता, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि वज्र भी सावयव होनेसे संयोगपूर्वक है, इस प्रकार अनुमान किया जा सकता है, इसलिए आत्मा दुःखादि अनित्य गुणोंका आश्रय नहीं हो सकता है।

परमात्मा तो दुःखी है नहीं और परमात्मासे अन्य कोई है नहीं; इसलिए दुःखीका अभाव होनेपर दुःखकी शान्तिके लिए शास्त्रका आरम्भ अनर्थक होगा, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि अविद्यासे आरोपित दुःखित्वभ्रमकी निवृत्तिके लिए शास्त्रका आरम्भ सार्थक है। आत्मामें प्रकृत संख्यापूरणभ्रमकी निवृत्तिकी तरह कल्पित दुःखोंका आत्मामें अङ्गीकार भी है और जल सूर्यादि प्रतिबिम्बकी तरह आत्माका प्रवेश यही है जो व्याकृत हुए कार्य जलमें सूर्यके प्रतिबिम्बकी तरह आत्माकी उपलब्धि होती है। उत्पत्तिसे पहले आत्मा अनुपलब्ध था

---

(१) आत्मामें मनके संयोगसे दुःख उत्पन्न होता है। तार्किकोंके इस मतके अंगीकार करनेपर मनकी तरह संयोगी होनेसे सावयवत्वादिका प्रसङ्ग होनेसे वह आत्मा ही नहीं हो सकता है।

(२) आकाशके नित्य होनेपर 'आत्मन आकाशः सम्भूतः' इस श्रुतिका विरोध होता है। परमाणु नित्य नहीं है, क्योंकि त्र्यणुकसे इतर अणुकी सत्तामें कोई प्रमाण नहीं है। दिशाका आकाशमें अन्तर्भाव है। 'सर्वे निमेषा जज्ञिरे' इस श्रुतिसे काल उत्पत्तिमान् है। मन भी अन्नमय है, यह श्रुतिमें प्रसिद्ध है; इसलिए कहीं व्यभिचार नहीं है।

(३) यस्मिन्विक्रियमाणे (जिसमें विकार होनेपर) तदेवेदम् (यह वही है) यह बुद्धि नहीं नष्ट होती है, वह भी नित्य है, इस न्यायसे यह परिणामवादीकी शङ्का है।

(४) आत्मामें कल्पित अदशमत्वकी तरह।

यथा क्षुरः क्षुरधानेऽवहितः स्याद्विश्वंभरो वा विश्वंभरकुलाये तं न

पीछे व्याकृत कार्यकी रचना होनेपर जलादिमें सूर्यादिके प्रतिबिम्बकी तरह बुद्धिके अन्दर उपलभ्यमान होता हुआ कार्यको रचकर उसमें प्रविष्टकी तरह लक्ष्यमाण कहा जाता है, क्योंकि 'यह वही इसमें प्रविष्ट हुआ', 'उसको रचकर उसीमें प्रवेश कर गया', 'वह इस सीमाका विदारण करके इसीके द्वारा प्राप्त हुआ', 'उस इस देवताने विचार किया हन्त मैं इन तीनों देवताओंमें, इस जीवरूप आत्मासे प्रवेश करके' इत्यादि श्रुतियाँ हैं। सर्वव्यापक निरवयवका एक दिग्देशकालसे दूसरे दिग्देशकालकी प्राप्तिरूप प्रवेश कभी युक्त नहीं हो सकता।

पर आत्मासे भिन्न अन्य द्रष्टा नहीं है, क्योंकि 'इससे अन्य द्रष्टा नहीं, इससे अन्य श्रोता नहीं' यह श्रुति है, यह कह चुके हैं। और सृष्टि-प्रवेश-स्थिति-प्रलयके वाक्य उपलब्धि (ज्ञान) के लिए हैं, क्योंकि उपलब्धि पुरुषार्थ है, यह सुना जाता है, क्योंकि 'उसने आत्मा ही को जाना था', 'इसलिए वह सर्व हो गया', 'ब्रह्मज्ञानी परको प्राप्त होता है' 'जो उस पर ब्रह्मको जानता है वह ब्रह्म ही होता है' 'आचार्यवाला पुरुष जानता है' 'उसको उतनी ही देर है' इत्यादि श्रुतियाँ हैं; 'मुझको तत्त्वसे जानकर मुझमें ही प्रवेश कर जाता है', 'वही सब विद्याओंका अग्र्य है उससे अमृतकी प्राप्ति होती है' इत्यादि स्मृतियाँ हैं और भेददर्शनके निषेधसे यह सिद्ध होता है कि सृष्ट्यादि बोधक वाक्योंका आत्माके एकत्वदर्शनमें तात्पर्य है; इसलिए कार्यमें स्थित होनेसे जो उसकी उपलब्धि होती है, वही उपचारसे प्रवेश कहा जाता है।

आ नखाग्रेभ्यः (नखाग्रपर्यन्त आत्माका चैतन्य उपलब्ध होता है) वहां किस प्रकार प्रविष्ट हुआ, यह श्रुति कहती है—जैसे लोकमें क्षुरधान (पेटी) में (जिसमें छुरा रखा जाता है, उस नापितके उपस्करोंवाली पेटीको क्षुरधान कहते हैं, उसमें) अन्दरस्थित—प्रवेश किया हुआ—छूरा जैसे उपलब्ध होता है अथवा जैसे विश्वंभर अग्नि (विश्वके भरण [पालन] से अग्नि विश्वंभर कहलाती है) अपने कुलाय (नीड) काष्ठादिकोंमें स्थित है, यह अनुवृत्तिकी जाती है, क्योंकि वह अग्नि उस काष्ठमें मथन करनेसे उपलब्ध होती है। तात्पर्य यह हैं कि जैसे छूरा क्षुरधानके एक देशमें स्थित है और जैसे अग्नि काष्ठ आदिमें सर्वतोभावसे व्याप्त होकर स्थित है, वैसे ही सामान्यरूपसे और विशेषरूपसे

पश्यन्ति । अकृत्स्नो हि स प्राणन्नेव प्राणो नाम भवति । वदन्वाक्पश्यंश्चक्षुः शृण्वञ्श्रोत्रं मन्वानो मनस्तान्यस्यैतानि कर्मनामान्येव । स

देहको व्याप्त करके आत्मा स्थित है, क्योंकि उस देहमें प्राणनादि क्रिया और दर्शनादि क्रियाओंको करता हुआ वह आत्मा उपलब्ध होता है; इसलिए उस देहमें इस प्रकार प्रविष्ट हुए प्राणनादिक्रियाविशिष्ट आत्माको लोग नहीं देखते हैं—प्राप्त नहीं कर सकते हैं ।

यदि कहो कि 'उसको नहीं देखते हैं' यह अप्राप्तका प्रतिषेध है, क्योंकि दर्शनका प्रकरण नहीं है, तो यह दोष भी नहीं है, क्योंकि सृष्ट्यादिवाक्योंका आत्माकी एकताके ज्ञानमें ही तात्पर्य है । इसलिए दर्शन प्रकृत ही है, क्योंकि 'प्रत्येक रूपके प्रति वह प्रतिरूप हो गया, इसका वह रूप दर्शनके लिए है' इस प्रकार श्रुति है। वहां प्राणनादिक्रियाविशिष्टके दर्शनमें श्रुति हेतु कहती है—चूँकि वह प्राणनादि क्रियासे विशिष्ट है; इसलिए वह अकृत्स्न, असमस्त (अपूर्ण) ही है । किस कारणसे वह अकृत्स्न है ? इसपर कहा जाता है—प्राणन क्रिया करता हुआ ही वह प्राण (प्राण नामवाला) होता है । प्राणन क्रिया करनेसे ही 'प्राणः प्राणिति', यह कहा जाता है । अन्य क्रिया करता हुआ प्राण ही नहीं कहा जाता, जैसे लावक (काटनेवाला) और पाचक (पकानेवाला) । इसलिए अन्यक्रियाविशिष्टका अनुपसंहार होनेसे वह अकृत्स्न ही है । वैसे ही बोलता हुआ याने वदनक्रिया करता हुआ वह वाक् कहा जाता है, देखता है, इसलिए वह चक्षु है अर्थात् द्रष्टा है । शृण्वन् (सुनता है), इसलिए श्रोत्र है । प्राणन करता हुआ ही प्राण और बोलता हुआ वाक्—इन दोनों हेतुओंसे क्रिया-शक्तिका उद्भव दिखलाया गया है ।

देखनेसे चक्षु और सुननेसे श्रोत्र—इन दोनोंसे विज्ञानशक्तिका उद्भव दिखलाया जाता है, क्योंकि विज्ञानशक्ति नामरूपको ही विषय करती है । श्रोत्र और चक्षु विज्ञानके साधन हैं, विज्ञान नामरूपका साधन है; क्योंकि नामरूपसे भिन्न कोई ज्ञेय पदार्थ ही नहीं है । उन नामरूपोंके ज्ञानमें चक्षु और श्रोत्र करण हैं । नामरूपसे साध्य जो क्रिया है वह प्राणमें रहती है। प्राणमें रहनेवाली उस क्रियाकी अभिव्यक्तिमें वाक् करण है । वैसे ही पाणि, पाद, पायु और उपस्थ भी करण हैं, क्योंकि उन सबके उपलक्षणके लिए वाक् है। समस्त व्याकृत इतना ही है, क्योंकि

योऽत एकैकमुपास्ते न स वेदाकृत्स्नो ह्येषोऽत एकैकेन भवत्यात्मेत्येवो-पासीतात्र ह्येते सर्व एकं भवन्ति। तदेतत्पदनीयमस्य सर्वस्य यदयमा-

नाम, रूप और कर्म—ये तीन हैं, इस प्रकार आगे कहा जायगा। मनन करनेसे मन कहलाता है, ज्ञानशक्तिके विकासोंका साधारण करण मन है; परन्तु पुरुष तो मननका कर्ता होनेसे मन कहा जाता है। ये प्राण आदि इस आत्माके कर्मनाम हैं—कर्मजन्य नाम—हैं, वस्तुमात्रको ये विषय नहीं करते हैं; इसलिए ये कृत्स्न आत्मवस्तुके द्योतक नहीं हैं। इस प्रकार यह आत्मा प्राणनादिक्रियासे तत्-तत् क्रियाजनित प्राणनादि नामरूपोंसे व्याकृत होता हुआ—द्योत्यमान (प्रकाश्यमान) होता हुआ—भी कृत्स्न नहीं देखा गया है।

जो पुरुष इस प्राणनादिक्रियासमुदायसे एक-एककी—प्राण अथवा चक्षु इस प्रकार विशिष्टकी—अन्यविशिष्टक्रियात्मकका उपसंहार न करके मनसे 'यह आत्मा है' ऐसी उपासना करता है—चिन्तन करता है, वह ब्रह्मको नहीं जानता है। किस हेतुसे ? इस हेतुसे कि यह आत्मा इस प्राणनादिक्रिया-समुदायसे अकृत्स्न है—असमस्त है—अपूर्ण है, इसलिए इतरविशिष्ट धर्मोंका उपसंहार न करनेसे एक-एक विशेषणसे यह विभक्त ही है। जबतक यह इस प्रकार जानता है—'मैं देखता हूँ, मैं सुनता हूँ, मैं स्पर्श करता हूँ', इस प्रकार स्वभावप्रवृत्तिविशिष्ट आत्माको जानता है—तबतक भली भाँति कृत्स्न आत्माको नहीं जानता। फिर किस प्रकार देखता हुआ जानता है ? यह कहते हैं—'आत्मेत्येव'। प्राणनादि जितने विशेषण कहे गये हैं, उन सबको प्राप्त होता है, इसलिए यह आत्मा कहा जाता है। वह उस प्रकार कृत्स्न विशेषोंका उपसंहार करता हुआ कृत्स्न होता है, क्योंकि वस्तुमात्ररूपसे प्राणादि उपाधिविशेषोंकी क्रियासे उत्पन्न हुए विशेषणोंको यह व्याप्त कर देता है। और वैसा आगे कहेंगे—'ध्यान करते हुएकी तरह है, चेष्टा करते हुएकी तरह है'।

इसलिए 'आत्मा' इसी प्रकार उपासना करे, क्योंकि इस प्रकार वह अपने वस्तुरूपसे गृह्यमाण होता हुआ कृत्स्न हो जाता है। किस हेतुसे कृत्स्न हो जाता है ? इस प्रकार शङ्का करके कहते हैं—सूर्यमें जलसूर्य-प्रतिबिम्बभेदोंकी तरह इस निरुपाधिक आत्मामें प्राणादि उपाधियोंसे

किये हुए प्राणादिकर्मजनित आदि पूर्वोक्त विशेष एक हो जाते हैं—अभिन्नता-को प्राप्त हो जाते हैं।

'आत्मेत्येवोपासीत' यह अपूर्व विधि नहीं है, क्योंकि पक्षमें प्राप्त है। 'जो साक्षात् प्रत्यक्ष ब्रह्म है', 'वही ब्रह्म विज्ञानमय है' इत्यादि आत्माका प्रतिपादन करनेवाली श्रुतियोंसे आत्मविषयक ज्ञान उत्पन्न हुआ है। वहाँ आत्मस्वरूपके ज्ञानसे ही आत्मविषयक अनात्माभिमानबुद्धि—कारकक्रिया-फलाध्यारोपरूप अविद्या—निवृत्त हो गई है। उसके निवृत्त होनेपर[1] कामादि दोषोंकी अनुपपत्तिसे अनात्मचिन्ताकी प्राप्ति ही नहीं है। परिशेषात् आत्मचिन्ता ही प्राप्त है, इसलिए प्राप्त होनेसे इस पक्षमें उपासनाका विधान नहीं करना चाहिए।

आत्मोपासनाकी प्राप्ति पाक्षिकी है अथवा नित्य है, यह रहने दो, अपूर्वविधि तो हो सकती है, क्योंकि ज्ञान और उपासना एक ही हैं, इसलिए अप्राप्त है। 'न स वेद' इस प्रकार ज्ञानका आरम्भ करके 'आत्मेत्येवोपासीत' यह कहा गया है; इसलिए वेदशब्द और उपासनशब्द एक ही अर्थके वाचक हैं, यह ज्ञात होता है।

स्वरूपका कथन करनेमें पुरुषकी प्रवृत्ति नहीं होती है; इसलिए यह[2] अपूर्वविधि ही है। कर्मविधिके समान होनेसे भी यह अपूर्वविधि ही है—जैसे 'यजेत', 'जुहुयात्' इत्यादि कर्मविधियाँ हैं, वैसे ही 'आत्मेत्येवोपासीत', 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' इत्यादि आत्मोपासनविधियाँ हैं, उनसे कुछ भी विशेष

---

१ अविद्याके निवृत्त होनेपर भी रागद्वेषादिका सम्भव होनेसे विधिकी प्रवृत्ति हो सकती है, क्योंकि 'पश्वादिभिश्चाविशेषात्' इस न्यायसे विद्वान् और अविद्वान्के व्यवहारमें कोई विशेष नहीं है। विद्वान्में राग-द्वेषादिकी अनुवृत्तिमात्र है। श्रौत ज्ञानसे पहले भी सब चित्तवृत्तियाँ जन्मसे ही आत्मचैतन्यकी व्यञ्जक हैं; इसलिए आत्मज्ञान पहले ही प्राप्त है। श्रौत ज्ञान होनेपर तो अनात्मा है ही नहीं, ऐसी प्रतीति होनेसे आत्मज्ञानकी नित्य ही प्राप्ति है।

२ स्वभावसे ही सब पुरुषोंकी सब इन्द्रियाँ विषयप्रवण होती हैं; इसलिए वे आत्मज्ञानकी वार्ताको सहन भी नहीं करती हैं, अतः अत्यन्त अप्राप्त होनेसे आत्मज्ञानमें अपूर्व-विधि है, यह भाव है। यद्यपि साधनचतुष्टयसम्पन्न अधिकारीको शाब्द ज्ञान शब्दसे ही सिद्ध है, तथापि यहांपर शाब्द ज्ञान विधेय नहीं है, किन्तु उपासना विधेय है। उपासना मानस कर्म है, वह ज्ञानकी आवृत्तिरूप है; इसलिए उसको ज्ञान भी कहते हैं। उपासना-रूप ज्ञान अप्राप्त है, इसलिए उसकी विधि हो सकती है।

प्रतीत नहीं होता। विज्ञान मानसक्रियारूप है—जैसे 'जिस देवताके लिए हविस् ग्रहण किया हो उसीका मनसे वषट्कार करता हुआ ध्यान करे' इत्यादिसे मानस क्रियाका विधान किया जाता है। वैसे ही 'आत्मेत्येवोपासीत', 'मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' इत्यादिसे ज्ञानरूप क्रियाका ही विधान है। इसलिए हमने कहा कि वेद और उपासन शब्दका एक अर्थ है। तथा भावनाके अंशत्रयकी उपपत्ति होनेसे भी ज्ञान और उपासना एक है—जैसे 'यजेत' (याग करे) इस भावनामें क्या ? किससे ? किस प्रकार ? ऐसी भाव्यादिकी आकांक्षाको दूर करनेके लिए तीन अंश प्रतीत होते हैं, वैसे ही 'उपासीत' इस भावनाके विधानमें भी किसकी उपासना करें ? किस साधनसे उपासना करे ? और किस प्रकार उपासना करे ? ऐसी आकांक्षा होनेपर आत्माकी उपासना करे, मनसे करे, त्याग[1], ब्रह्मचर्य, शम, दम, उपरम[2], तितिक्षा आदि इतिकर्तव्यतासे संयुक्त होकर करे इत्यादि तीन अंशोंका शास्त्रसे ही समर्थन[3] किया जाता है।

जैसे सारे ही दर्शपूर्णमास आदि प्रकरणका दर्शपूर्णमासादिविधिके उद्देश्यसे उपयोग है, वैसे ही औपनिषद आत्मोपासनप्रकरणका आत्मोपासनविधिके उद्देश्यत्वसे ही उपयोग है। 'नेति नेति' इत्यादि वाक्योंका उपास्य आत्माके स्वरूप-विशेषके समर्पणसे उपयोग है और फल मोक्ष अथवा अविद्याकी निवृत्ति है।

दूसरे आचार्य कहते हैं—उपासनासे आत्मविषयक विशिष्ट ज्ञानान्तरकी भावना करे, उससे आत्मा ज्ञात होता है और उसीसे अविद्याकी निवृत्ति होती है। वेदवाक्यसे उत्पन्न हुआ जो आत्मविषयक ज्ञान है, उससे न तो आत्मा ज्ञात होता है और न अविद्याकी निवृत्ति होती है। इस अर्थके पोषक वचन भी हैं—'जान कर प्रज्ञा (ब्रह्माकारवृत्ति) करे', 'दर्शन करना चाहिए, श्रवण करना चाहिए, मनन करना चाहिए, निदिध्यासन करना चाहिए', 'उसका अन्वेषण करना चाहिए, उसकी जिज्ञासा करनी चाहिए' इत्यादि। परन्तु उनका यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि कोई दूसरा अर्थ है नहीं। 'आत्मेत्येवोपासीत' यह अपूर्वविधि नहीं है, क्योंकि वाक्यजन्य ज्ञानसे अनात्माका प्रतिषेध करके आत्मस्वरूपके कथनसे अतिरिक्त कोई मानस अथवा बाह्य कर्तव्य (करने योग्य) अर्थान्तर है नहीं।

---

१ निषिद्ध काम्य कर्मोंका वर्जन। २ नित्य और नैमित्तिक कर्मोंका त्याग। ३ 'शान्तो दान्त' इत्यादि।

विधिकी वहांपर सफलता हुआ करती है जहांपर विधिवाक्यके श्रवणमात्रसे उत्पन्न हुए ज्ञानके द्वारा पुरुषकी दूसरी प्रवृत्ति देखी जाती है। जैसे—'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' इत्यादिमें । दर्शपूर्णमासविधि-वाक्यसे उत्पन्न हुआ ज्ञान ही दर्शपूर्णमासका अनुष्ठान नहीं है, वह तो अधिकारादिकी अपेक्षाके अनन्तर हुआ करता है। 'नेति नेति' इत्यादि आत्मप्रतिपादक वाक्य द्वारा उत्पन्न हुए ज्ञानसे अतिरिक्त दर्शपूर्णमासादिकी तरह किसीं पुरुषव्यापारका सम्भव नहीं है; क्योंकि उस वाक्यसे उत्पन्न हुआ ज्ञान सब व्यापारोंकी निवृत्तिका हेतु है; कारण कि उदासीन ज्ञान प्रवृत्तिजनक नहीं हुआ करता और 'एकमेवाद्वितीयम्', 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य अब्रह्मता और अनात्मताके ज्ञानके निवर्तक हैं, उनकी निवृत्ति होनेपर प्रवृत्ति नहीं हो सकती है; क्योंकि विरोध है । वाक्यजनित ज्ञानमात्रसे अब्रह्मता और अनात्मताके ज्ञानकी निवृत्ति नहीं होती, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य आत्माके स्वरूपका निरूपण करनेवाले हैं।

द्रष्टव्यविधिके विषयविशेषके समर्पक ये वाक्य हैं, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि अर्थान्तर है नहीं, यह उत्तर कह चुके हैं। आत्मवस्तुके स्वरूपके समर्पक 'तत्त्वमसि' आदि वाक्योंसे ही श्रवणकालमें आत्माका दर्शन हो चुका है; इसलिए द्रष्टव्यविधिका अनन्तर करने योग्य अनुष्ठान नहीं है, यह उत्तर कह चुके हैं। विधिके बिना आत्मस्वरूपके कथनमात्रसे आत्मज्ञानमें प्रवृत्ति नहीं हो सकती, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि आत्मप्रतिपादक वाक्योंके श्रवणसे आत्मविज्ञान उत्पन्न हो चुका है, अब उस कृतका (कियेका) क्या करना है ? आत्माके श्रवणमें भी प्रवृत्ति न होगी, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि अनवस्थाका प्रसङ्ग है। जैसे आत्मप्रतिपादक वाक्योंके अर्थश्रवणमें विधिके बिना प्रवृत्त नहीं होता है, वैसे ही विधिवाक्यार्थके श्रवणमें भी विधिके बिना प्रवृत्त नहीं होगा, इसलिए अन्य विधिकी अपेक्षा होगी, वैसे ही उसके अर्थश्रवणमें भी अन्य विधिकी अपेक्षा होगी, इस प्रकार अनवस्थाका प्रसङ्ग है। श्रवणविज्ञानमात्रसे वाक्यजनित आत्मज्ञानकी स्मृतिकी सन्तति (धारा) अर्थान्तर है, वही विधेय है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि स्मृतिसन्तति अर्थसे ही प्राप्त है। जिस कालमें आत्मप्रतिपादक वाक्यके श्रवणसे आत्म-

विषयक ज्ञान उत्पन्न होता है, उसी कालमें उत्पन्न होता हुआ वह आत्मविषयक मिथ्या ज्ञानको निवृत्त करता हुआ ही उत्पन्न होता है।

आत्मविषयक मिथ्या ज्ञानकी निवृत्ति होनेपर मिथ्या ज्ञानसे उत्पन्न होनेवाली स्वाभाविक अनात्मवस्तुभेदविषयक स्मृतियाँ नहीं होती हैं। अनर्थताका ज्ञान होनेसे भी। क्योंकि आत्माका ज्ञान होनेपर अनात्मपदार्थ अनर्थरूप प्रतीत होते हैं, कारण कि अनात्म वस्तुमें अनित्यत्व, दुःख, अशुद्धि आदि बहुत-से दोष हैं, आत्मवस्तुमें वे हैं नहीं, इसलिए आत्माका ज्ञान होते ही अनात्मज्ञान-स्मृतियोंके अभावकी प्राप्ति है। परिशेषसे आत्मैकत्वज्ञानकी स्मृतिसन्तति अर्थतः ही प्राप्त है; इसलिए उसकी विधि नहीं हो सकती। और आत्मस्मृति शोक, मोह, भय, आयास आदि दुःखप्रद दोषोंकी निवर्तक है, क्योंकि शोक-मोहादि दोष विपरीत ज्ञानसे उत्पन्न हुआ करते हैं। तथा च 'तत्र को मोहः' इत्यादि श्रुतियाँ इसी अर्थको कहती हैं।

निरोधं अर्थान्तर है। वेदवाक्यजनित आत्मज्ञानसे चित्तवृत्तियोंका निरोध अर्थान्तर है और अन्य दर्शनोंमें निरोधकी कर्तव्यता अवगत है; इसलिए चित्त-वृत्तियोंके निरोधकी विधि है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि निरोध मोक्षका साधन है; इस प्रकार वेदान्तोंमें ब्रह्मात्मविज्ञानसे अन्य पुरुषार्थका साधन कोई अवगत नहीं है, क्योंकि 'उसने आत्माको ही जाना था', 'उसीसे वह सर्वरूप हो गया', 'ब्रह्मवित् परको प्राप्त होता है', 'जो उस परम ब्रह्मको जानता है, वह ब्रह्म ही है', 'जो इस प्रकार जानता है, वह अभय हो जाता है' इत्यादि सैकड़ो श्रुतियाँ हैं।

निरोधका अन्य कोई साधन नहीं है अर्थात् आत्मज्ञान और उसकी स्मृतिके संतानके सिवा चित्तवृत्तिके निरोधका दूसरा साधन नहीं है, यह निरोधका अङ्गीकार करके कहा गया है, क्योंकि ब्रह्मज्ञानसे अतिरिक्त अन्य कोई मोक्षका साधन है ही नहीं। और आकांक्षाके अभावसे भावनाका अभाव है—जो यह कहा गया है कि जैसे 'यजेत' इत्यादिमें किम्? केन? कथम्? इस प्रकार भावनाकी आकांक्षाके होनेपर फल, साधन, इतिकर्तव्यताओंसे अकांक्षाकी निवृत्तिकी जाती है; वैसे ही आत्मज्ञानकी विधिमें भी हो सकता है, वह समीचीन नहीं है, क्योंकि 'एकमेवाद्वितीयम्', 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्योंके अर्थज्ञानकालमें ही सब आकांक्षाओंकी निवृत्ति हो जाती है। पुरुष वाक्यार्थज्ञानमें विधिसे प्रेरित

होकर प्रवृत्त होता है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि विध्यन्तरकी प्रयुक्तिमें अनवस्था दोष कह चुके हैं और 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म' इत्यादि वाक्योंमें विधिवाचक पद भी नहीं हैं। आत्मस्वरूपके कथनसे ही उनकी समाप्ति होती है। वस्तुस्वरूपके कथनमात्रसे वेदवाक्योंको अप्रमाणता होगी। जैसे 'सोऽरोदीद्यदरोदीत्तद्रुद्रस्य रुद्रत्वम्' (वह रोया था, जो वह रोया था वही रुद्रका रुद्रत्व है) इत्यादिमें वस्तुस्वरूपके कथनमात्रसे जैसे अप्रमाणता है; वैसे ही आत्मार्थ वाक्योंकी भी अप्रमाणता होगी, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि विशेष है।

वस्तुका कथन अथवा क्रियाका कथन वाक्यके प्रामाण्य और अप्रामाण्यका कारण नहीं है; किन्तु निश्चित फलवाले ज्ञानको उत्पन्न करना उसका कारण है; अतः वह जिसमें है, वह वाक्य प्रमाण है और जिसमें नही है, वह अप्रमाण है। किंच, हम आपसे पूछते हैं—आत्मस्वरूपका अन्वाख्यान करनेवाले वाक्योंसे फलवाला निश्चित विज्ञान उत्पन्न होता है या नहीं ? यदि उत्पन्न होता है, तो अप्रामाण्य कैसा ? किंवा अविद्या, शोक, मोह, भय आदि संसारवीज दोषकी निवृत्ति ज्ञानका फल है, यह तुम देखते नहीं हो ? क्या नहीं सुनते हो 'एकत्वदर्शीको मोह और शोक नहीं होते हैं' 'मैं मन्त्रवित् ही हूँ, आत्मवित् नहीं हूँ, इसलिए हे भगवन् ! मैं शोक करता हूँ, आप मुझे शोकके पार कर देवें' इत्यादि सैकड़ों उपनिषद्वाक्योंको ? क्या 'सोऽरोदीत्' इत्यादिमें ऐसा फलवाला निश्चित ज्ञान है ? यदि नहीं है, तो उनकी अप्रमाणता होगी। उनकी अप्रमाणता होनेसे फलवत् निश्चित ज्ञानके उत्पादक वेदान्तवाक्योंकी अप्रमाणता कैसे हो सकती है ? यदि वेदान्तवाक्योंकी अप्रमाणता होगी, तो दर्शपूर्णमासादि-वाक्योंमें भी विश्वास कैसे होगा ?

यदि कहो कि दर्शपूर्णमासादिवाक्य पुरुषकी प्रवृत्तिके ज्ञानके उत्पादक हैं, इसलिए वे प्रमाण हैं, आत्मविज्ञानवाक्योंमें वह है नहीं; तो यह कहना यद्यपि सत्य है, तथापि दोष नहीं है; क्योंकि प्रामाण्यके कारणकी उपपत्ति है। प्रामाण्यका कारण जो पहले कह आये हैं, वही है, अन्य नहीं है। आत्मप्रतिपादक वाक्योंमें जो सर्व-प्रवृत्तिवीजनिरोधक ज्ञानकी उत्पादकता है, वह अलङ्कार है, अप्रामाण्यका कारण नहीं है। जो यह कहा गया है कि 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' इत्यादि वाक्योंमें वाक्यार्थ-ज्ञानसे अतिरिक्त उपासनार्थत्व है, वह सत्य है, किन्तु अपूर्वविध्यर्थत्व नहीं है,

पक्षमें प्राप्त होनेसे नियमविधि ही है। किस प्रकार फिर उपासनाकी पक्षप्राप्ति है, क्योंकि यह कह चुके हैं कि परिशेषसे आत्मज्ञानकी स्मृतिसंतति नित्यप्राप्त है, ठीक है, शरीरारम्भक प्रारब्ध कर्म अवश्य फलप्रद होता है; इसलिए सम्यक् ज्ञानकी प्राप्ति होनेपर भी वाणी, मन और शरीरकी प्रवृत्ति अवश्यम्भाविनी है; क्योंकि छोड़े हुए बाणकी प्रवृत्तिकी तरह लब्धवृत्ति कर्म बलवान् हुआ करता है।

इसलिए पक्षमें ज्ञानप्रवृत्तिकी दुर्बलता प्राप्त है। इस हेतुसे त्याग, वैराग्य आदि साधनोंके अवलम्बनसे आत्मविज्ञानस्मृतिसंतति करनी चाहिए, यह नियमविधि हो सकती है, अपूर्वविधि नहीं; क्योंकि प्राप्त है, यह कह चुके हैं; इसलिए 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' इत्यादि वाक्य अन्य अर्थका असम्भव होनेसे प्राप्त विज्ञानस्मृतिसंतानकी नियमविधिके निमित्त हैं।

शङ्का—इतिशब्दके प्रयोगसे यह अनात्माकी उपासना है, जैसे 'प्रियमित्येतदुपासीत' इत्यादिमें। अर्थात् जैसे उक्त वाक्यमें प्रियादि गुणकी उपासना नहीं है, किन्तु प्रियादि गुणवाला प्राण उपास्य है, वैसे ही यहां भी इतिपरक आत्मशब्दका प्रयोग होनेसे आत्मगुणवाली अनात्मवस्तु उपास्य है, यह प्रतीत होता है और आत्मोपास्यत्व वाक्यसे यह विलक्षण भी है, क्योंकि आगे कहेंगे—'आत्मानमेव लोकमुपासीत' (आत्मलोककी ही उपासना करे) उस वाक्यमें 'आत्मानमेव' इस द्वितीयाके श्रवणसे आत्मा ही उपास्यत्वेन अभिप्रेत है। 'आत्मेत्येवोपासीत' इस वाक्यमें तो द्वितीया नहीं सुनी जाती है और आत्मशब्दके आगे 'इति' शब्द है; इसलिए आत्मा उपास्य नहीं है, किन्तु आत्मगुणवाला कोई अन्य उपास्य है; यह प्रतीत होता है।

समाधान—नहीं, वाक्यशेषमें आत्मा उपास्य है, यह प्रतीत होता है, इसी वाक्यके शेषमें आत्मा ही उपास्यत्वेन प्रतीत होता है—'वह यह इस सबका पदनीय (प्राप्त करने योग्य) है' 'जो यह अन्तरतर आत्मा है' 'जिसको आत्माने आत्म ही जाना' इत्यादि। प्रविष्टके दर्शनका प्रतिषेध है, इसलिए वह उपास्य नहीं है अर्थात् जिस आत्माका प्रवेश कहा गया है, उसीके दर्शनका 'तं न पश्यन्ति' इससे निषेध किया जाता है; क्योंकि प्रकृतका उपादान है; इसलिए आत्मा उपास्य नहीं है, यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि अकृत्स्नत्व दोष है। दर्शनका निषेध अकृत्स्नत्व दोषके अभिप्रायसे है, आत्माकी उपासनाके निषेधके लिए नहीं है;

त्मानेन ह्येतत्सर्वं वेद। यथा ह वै पदेनानुविन्देदेवं कीर्तिं ँ श्लोकं विन्दते य एवं वेद ॥ ७ ॥

क्योंकि प्राणनादिक्रियाविशिष्टत्वेन विशेषण दिया गया है। यदि आत्माकी उपासनामें अभिप्राय न होता, तो प्राणनादि एक-एक क्रियासे विशिष्ट आत्माका 'अकृत्स्नो ह्येषोऽत एकैकेन भवति' (यह एक-एकसे अकृत्स्न होता है) यह अकृत्स्नत्वका प्रतिपादक वचन अनर्थक होता; इसलिए अनेक एकोंसे विशिष्ट आत्माके कृत्स्न होनेसे वह उपासना करनेके योग्य ही है, यह सिद्ध हुआ।

श्रुतिमें आत्मशब्दका जो इतिपरक प्रयोग किया गया है वह तो आत्म-तत्त्व वास्तवमें आत्मशब्द और आत्मज्ञानका अविषय है, यह बोधन करनेके लिए है; अन्यथा 'आत्मानमुपासीत' ऐसा ही कहते और इस दशामें अर्थतः आत्मामें आत्मशब्द और आत्मप्रत्ययकी अनुज्ञा होती; जो अनिष्ट है; क्योंकि 'नेति नेति' इत्यादि श्रुतियाँ विद्यमान हैं। जो 'आत्मानमेव लोकमुपासीत' यह वाक्यान्तर है, वह तो अनात्माकी उपासनाके प्रसङ्गकी निवृत्तिके लिए है।

अज्ञातत्व समान होनेसे आत्मा और अनात्मा दोनों ही ज्ञातव्य हैं, फिर 'आत्मेत्येवोपासीत' इस वाक्यसे आत्माके ही उपासनमें क्यों यत्न किया जाता है? दूसरेके उपासनमें क्यों नहीं किया जाता? इसपर कहा जाता है— वह यह प्रकृत आत्मा पदनीय—गमनीय (प्राप्त करने योग्य)—है, अन्य नहीं।

'अस्य सर्वस्य' यह निर्धारणार्थक षष्ठी है, इससे 'इस सबमें' ऐसा अर्थ हुआ जो यह आत्मा अर्थात् जो यह आत्मतत्त्व, यह अर्थ है। क्या इससे (आत्मतत्त्वसे) अन्य ज्ञातव्य ही नहीं है? नहीं, ज्ञातव्य तो है? किन्तु उसके ज्ञातव्य होनेपर भी आत्मज्ञानसे भिन्न ज्ञानान्तरकी उसके ज्ञानके लिए अपेक्षा नहीं है, क्योंकि ज्ञात हुए इस आत्मासे अनात्मजातको—अन्य सब अनात्म-पदार्थोंको—जान लेता है। अन्यके ज्ञानसे अन्यका ज्ञान नहीं होता, इस शङ्काका परिहार दुन्दुभ्यादि ग्रन्थसे करेंगे। किस प्रकार फिर यह आत्मा पदनीय है? कहा जाता है—जैसे लोकमें खोये हुए गऊ आदि पशुको पानेकी इच्छावाला पदसे (गऊ आदिके खुरसे चिह्नित देशको 'पद' कहते हैं, उस पदसे) अन्वेषण करता हुआ पा लेता है, वैसे ही आत्माका लाभ होनेपर सबका लाभ होता है, यह अर्थ है। आत्माके ज्ञात होने-पर अन्य सबका ज्ञान हो जाता है, इस प्रकारके ज्ञानके प्रकरणमें अप्रकृत

तद्धेदं तर्ह्यविस्पष्टमासीदव्याकृताभिधम् ।
इत्येतस्मिञ्छ्रौतवाक्ये पदार्थस्तावदीर्यते ॥ १३१ ॥

(जिसका प्रकरण नहीं) लाभ क्यों कहा जाता है ? यदि ऐसा कहो तो, यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि यहांपर ज्ञान और लाभ—इन दोनोंका एक ही अर्थ विवक्षित है; क्योंकि अज्ञान ही आत्माका अलाभ है। इस परिस्थितिमें ज्ञान ही आत्माका लाभ हुआ और वह अनात्मलाभकी तरह अप्राप्तप्राप्तिरूप नहीं है; क्योंकि यहांपर लब्धा और लब्धव्यमें भेद नहीं है।

जहां आत्माको अनात्मा लब्धव्य होता है, वहाँ आत्मा लब्धा और अनात्मा लब्धव्य होता है और उस अनात्माके अप्राप्त तथा उत्पाद्यादि क्रियासे व्यवहित होनेके कारण कारकविशेषके उपादानसे क्रियाविशेषको उत्पन्न करके वह प्राप्त किया जाता है। वह तो स्वप्नमें पुत्रादिके लाभकी तरह अप्राप्तप्राप्तिरूप तथा अनित्य है, क्योंकि मिथ्याज्ञानसे उत्पन्न हुए काम और क्रियासे वह उत्पन्न होता है। यह आत्मा तो उससे विपरीत है। आत्मा होनेसे ही उत्पाद्यादि क्रियासे व्यवहित नहीं है। यद्यपि वह नित्य लब्धस्वरूप है, तथापि उसमें अविद्यामात्र व्यवधान है। जैसे शुक्तिके गृह्यमाण होनेपर भी विपरीत रजताभाससे जो उसका अग्रहण होता है, उसमें विपरीतज्ञान ही व्यवधान है; इसलिए उसका ज्ञानमात्र ही ग्रहण है, क्योंकि ज्ञान विपरीतज्ञानरूप व्यवधानका नाश कर देता है। इसी प्रकार यहाँ भी आत्माके अलाभमें अविद्यामात्र व्यवधान है; इसलिए विद्यासे उसकी निवृत्ति ही लाभ है, अन्य लाभ कदापि युक्त नहीं है।

अतः आत्मलाभमें ज्ञानसे भिन्न साधनकी अनर्थकता कहेंगे। इससे निःशङ्क होकर ज्ञान और लाभकी एकार्थताकी विवक्षासे ज्ञानके प्रकरणमें 'अनुविन्देत्' यह कहा गया है; क्योंकि 'विदि' धातुका अर्थ लाभ है। इस गुणके विज्ञानका फल कहते हैं—जिस प्रकार यह आत्मा नामरूपमें प्रवेश करनेसे आत्मा इत्यादि नामरूपोंसे ख्यातिको प्राप्त हुआ और प्राणादि संहतिरूप श्लोकको प्राप्त हुआ, उस प्रकार जो जानता है वह मुमुक्षुओंसे अपेक्षित कीर्ति (एकताका ज्ञान) तथा श्लोक (मुक्ति) को प्राप्त होता है, यह मुख्य ही फल है ॥ ७ ॥

'तद्धेदम्' इत्यादि। 'तद्धेदम्' इस श्रुतिसे वह यह अविस्पष्ट अव्याकृत था, यह कहा गया है, अतः इसी श्रौत वाक्यमें कथित पहले पदोंके अर्थ कहे जाते हैं ॥ १३१ ॥

अज्ञातात्मावशेषेण लीनं ब्रह्मस्वरूपधृक् ।
तच्छब्देन जगत्प्रोक्तं परोक्षार्थाभिधायिना ॥ १३२ ॥
अव्याकृतस्य जगतो भूतकालाभिसङ्गतेः ।
बुभुत्सुं प्रति पारोक्ष्यात्तच्छब्दस्तत्र युज्यते ॥ १३३ ॥
ऐतिह्यार्थे हशब्दः स्यात्सुखेनाऽर्थावबुद्धये ।
तर्केणोक्तौ धियः क्लेशः परमाण्वनुमानवत् ॥ १३४ ॥
अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण योजयेत् ।
नाऽप्रतिष्ठिततर्केण गम्भीरार्थस्य निश्चयः ॥ १३५ ॥
नामरूपादिविकृतं पराङ्मानेन भासितम् ।
इदंशब्देन निखिलं जगदेतदुदीर्यते ॥ १३६ ॥
सामानाधिकरण्येन तदिदम्पदयोः श्रुतम् ।
कार्यकारणयोरैक्यं व्याकृताव्याकृतात्मनोः ॥ १३७ ॥

'अज्ञाता०' इत्यादि । अज्ञात आत्मरूपसे लीन होकर जो जगत् ब्रह्मस्वरूप हो गया है, वह जगत् इस श्रुतिके परोक्षार्थवाचक 'तत्' शब्दसे कहा गया है ॥ १३२ ॥

'अव्याकृतस्य' इत्यादि । अव्याकृत जगत्का भूत कालके साथ सम्बन्ध जिज्ञासुके प्रति परोक्ष है; इससे उसके लिए 'तत्' शब्दका प्रयोग करना उचित ही है ॥ १३३ ॥

'ऐतिह्यार्थे' इत्यादि । 'तत्, ह और इदम्', यहाँ 'ह' शब्द इतिहासका वाचक है । इतिहाससे कहा हुआ पदार्थ सुखसे समझा जा सकता है, [तर्कसे नहीं, क्योंकि] परमाणुके अनुमानकी तरह तर्कसे कहनेमें बुद्धिको क्लेश होता है ॥ १३४ ॥

'अचिन्त्याः' इत्यादि । अचिन्त्य जो पदार्थ हैं, उनमें तर्कका प्रयोग नहीं करना चाहिए, क्योंकि अप्रतिष्ठित तर्कसे (पुरुषबुद्धि द्वारा उत्पन्न तर्कसे) गम्भीर अर्थका निश्चय नहीं हो सकता ॥ १३५ ॥

'नाम०' इत्यादि । 'तद् , ह, इदम्' इस 'इदं' शब्दसे उस सम्पूर्ण जगत्का कथन है, जो नाम और रूप आदिसे विकृत हुआ है तथा पराङ्मानसे (लौकिक प्रमाणसे) जिसकी प्रतीति होती है ॥ १३६ ॥

'सामानाधिकरण्येन' इत्यादि । 'तत्' और 'इदम्'—इन दोनों पदोंका

एकस्य जगतोऽवस्थे व्याकृताव्याकृतात्मिके।
अवस्थयोर्विभेदेऽपि तद्धर्मी नहि भिद्यते ॥ १३८ ॥
बाल्ययौवनभेदेऽपि देवदत्तो न भिद्यते।
ततो जगदभेदेन सामानाधिकरण्यधीः ॥ १३९ ॥
नामरूपाद्यभिव्यक्तेः प्राक्तनः काल उच्यते।
तर्हीत्यनेन शब्देन, स कालो लोककल्पितः ॥ १४० ॥
यद्यप्यव्याकृते कालव्यक्तिर्नाऽस्ति तथाऽप्यमी।
लोकाः प्रलयकालत्वव्यवहारं प्रकुर्वते ॥ १४१ ॥
जगतोऽप्यनभिव्यक्तिरव्याकृतगिरोच्यते।
न जगत्प्रागवस्थायां व्यक्तं गर्भस्थपुत्रवत् ॥ १४२ ॥
आसीदिति च सत्त्वमधिष्ठानतयोदितम्।
तथा च भावरूपत्वाज्जगद्व्याकृतिमर्हति ॥ १४३ ॥

सामानाधिकरण्य (एक विभक्ति) सुना गया है। इसलिए कार्य (व्याकृत) और कारण (अव्याकृत)—इन दोनोंकी एकता सिद्ध होती है ॥ १३७ ॥

'एकस्य' इत्यादि। व्याकृत और अव्याकृत—ये दोनों अवस्थाएँ एक ही जगत्‌की हैं। यद्यपि इन अवस्थाओंका भेद है, तथापि उनका धर्मी जगत् भिन्न नहीं होता ॥ १३८ ॥

'बाल्य०' इत्यादि। [क्योंकि] बाल्य और यौवनका भेद होनेपर भी देवदत्तका भेद नहीं हुआ करता। इसलिए 'तत् और इदम्'—इन दो प्रथमान्त पदोंसे व्याकृत और अव्याकृत जगत्‌का सामानाधिकरण्य (अभेद) ज्ञात हो सकता है ॥ १३९ ॥

'नाम०' इत्यादि। श्रुतिमें उक्त 'तर्हि' इस शब्द द्वारा नाम-रूपकी अभिव्यक्तिसे पूर्व काल कहा जाता है, वह काल लोगों द्वारा कल्पित है ॥ १४० ॥

'यद्यप्य०' इत्यादि। यद्यपि अव्याकृतमें कालकी व्यक्ति नहीं है; तथापि लोग उसके लिए प्रलयकालका व्यवहार करते हैं ॥ १४१ ॥

'जगतो०' इत्यादि। श्रुतिके 'अव्याकृत' शब्दसे जगत्‌की अनभिव्यक्ति (प्रकट न होना) कही जाती है, क्योंकि सृष्टिके पूर्व कालमें गर्भस्थ पुत्रकी तरह जगत् व्यक्त (प्रकट) नहीं था ॥ १४२ ॥

'आसीदिति' इत्यादि। श्रुतिके 'आसीत्' इस शब्दसे अधिष्ठानरूप सत्-

अव्याकृतं च वस्त्वेवमवतार्याऽस्य वर्णिताः ।
पदार्था अथ वाक्यार्थो न्यायेनैव निरूप्यते ॥ १४४ ॥
नन्वव्याकृतवस्त्वत्र वाक्यार्थस्तस्य च त्वया ।
प्रमेयत्वं कारणत्वमित्याकारावुभौ मतौ ॥ १४५ ॥
आस्तां कारणताऽऽकारः प्रमेयत्वं निरूपय ।
अज्ञात आत्मा मेयश्चेन्नाज्ञानस्यानिरूपणात् ॥ १४६ ॥
ज्ञानाभावः किमज्ञानं किंवाऽनिर्वाच्यरूपभृत् ।
आद्ये तवाऽपसिद्धान्तो द्वितीये तु न सम्भवः ॥ १४७ ॥
अनिर्वाच्यं किमज्ञानं मीयतेऽथ न मीयते ।
आद्ये मानानिवर्त्यं स्यान्नेतरस्तदसिद्धितः ॥ १४८ ॥
अप्रमेयं तदज्ञानं भासते वा न भासते ।
भानं च किं स्वतःसिद्धमात्मचैतन्यतोऽथवा ॥ १४९ ॥

तत्त्वका कथन है, इस परिस्थितिमें भावरूप होनेके कारण जगत्की अभिव्यक्ति हो सकती है ॥ १४३ ॥

'अव्याकृतम्' इत्यादि। इस प्रकार अव्याकृत वस्तुका अवतरण देकर इसके पदार्थोंका वर्णन कर दिया। अब न्यायसे वाक्यार्थका निरूपण करते हैं ॥१४४॥

'नन्व०' इत्यादि। इस श्रौत वाक्यका अर्थ अव्याकृत वस्तु है। तुमने उसके प्रमेयत्व और कारणत्व—ये दो आकार माने हैं ॥ १४५ ॥

'आस्ताम्' इत्यादि। भले ही अव्याकृतका कारणत्व आकार रहे। परन्तु उसके प्रमेयत्व आकारका निरूपण करो। यदि तुम कहो कि अज्ञात आत्मा प्रमेय है, तो यह समीचीन नहीं है, क्योंकि अज्ञानका निरूपण ही नहीं हो सकता ॥ १४६ ॥

'ज्ञानाभावः' इत्यादि। [क्योंकि उसमें प्रश्न होगा कि] क्या ज्ञानाभाव अज्ञान है ? अथवा अनिर्वचनीयरूप अज्ञान है ? प्रथम पक्षमें तुम्हें अपसिद्धान्त है और द्वितीय पक्षका तो सम्भव ही नहीं है ॥ १४७ ॥

'अनिर्वाच्यम्' इत्यादि। क्या अनिर्वचनीय अज्ञान प्रमाणसे जाना जाता है अथवा नहीं ? प्रमाणसे अज्ञान जाना जाता है, इस प्रथम पक्षमें प्रमाणसे अज्ञानकी निवृत्ति नहीं हो सकती। और प्रमाणसे नहीं जाना जाता, इस दूसरे पक्षमें अज्ञानकी सिद्धि ही नहीं हो सकती ॥ १४८ ॥

'अप्रमेयम्' इत्यादि। किसी भी प्रमाणसे प्रमित न हुआ वह अज्ञान भासता

जडस्य न स्वतो भानमात्माऽप्येतन्न भासयेत् ।
तद्भासनेऽस्य तत्सङ्गादसङ्गत्वं विहन्यते ॥ १५० ॥
विधूताशेषसम्बन्धम् अनन्यानुभवात्मकम् ।
कूटस्थसंविन्मात्रैकं ब्रह्मात्मेति मतं तव ॥ १५१ ॥
स्वतोऽवबुद्धं तद्यस्मान्निरविद्यमतः सदा ।
सङ्गतिर्निरविद्यस्य नाविद्याजनितैर्मलैः ॥ १५२ ॥
नाऽतोऽसङ्गेन भातं तदभातं तु न सिध्यति ।
नैष्फल्याच्च तदज्ञानं नैव कल्प्यं चिदात्मनि ॥ १५३ ॥
अतिरोभूतसंवित्कः सदाऽनस्तमयोदयः ।
निःसामान्यविशेषोऽयं तत्राऽज्ञानेन किं फलम् ॥ १५४ ॥
अत्रोच्यते किमज्ञाने विचारासहतोच्यते ।
किंवा स्वानुभवाभाव आद्यः सिद्धान्त एव मे ॥ १५५ ॥

है या नहीं ? प्रथम पक्षमें अज्ञानका भान स्वतःसिद्ध है अथवा आत्मचैतन्यसे ? ॥ १४९ ॥

'जड़स्य' इत्यादि । अज्ञान जड़ है, अतः उसका स्वतःभान तो हो नहीं सकता और आत्मा भी उसको भासित नहीं कर सकता, क्योंकि अज्ञानका भासन करनेपर अज्ञानके सङ्गसे आत्माके असङ्गत्वकी हानि होगी ॥ १५० ॥

'विधूता०' इत्यादि । [क्योंकि] सब सम्बन्धोंसे रहित अद्वितीय अनुभवरूप कूटस्थ ज्ञानमात्र एक ब्रह्म ही आत्मा है, यह तुम्हारा मत है ॥ १५१ ॥

'स्वतो०' इत्यादि । वह ब्रह्म स्वयंप्रकाश है, इसलिए सदा ही निरविद्य (अविद्यासे रहित) है । निरविद्य ब्रह्मका अविद्याजन्य मलोंसे कभी सम्बन्ध हो नहीं सकता ॥ १५२ ॥

'नाऽतो' इत्यादि । इसलिए असङ्ग ब्रह्मसे अज्ञानका भान हो नहीं सकता, भान हुए बिना अज्ञानकी सिद्धि नहीं हो सकती और ब्रह्ममें अज्ञान निष्फल भी है, इसलिए चिदात्मामें अज्ञानकी कल्पना कभी नहीं करनी चाहिए ॥१५३॥

'अति०' इत्यादि । आत्मस्वरूप ज्ञानका कभी तिरोभाव नहीं होता है, न कभी उसका उदय होता है, न अस्त होता है और न उसमें सामान्यविशेषभाव ही है, अतः उस चिदात्मामें अज्ञानसे क्या फल होगा ? ॥ १५४ ॥

'अत्रोच्यते' इत्यादि । इसका उत्तर कहा जाता है—क्या अज्ञानमें

अविचारितसंसिद्धिमविद्यां ब्रूम आत्मनि ।
स्वभावव्यतिरेकाभ्यां ध्वान्तसिद्धेरसम्भवात् ॥ १५६ ॥
न चिदात्मस्वभावः स्यादविद्या जाड्यरूपतः ।
नाऽपि चाऽऽत्मातिरेकेण स्वतः सिद्ध्यति जाड्यतः ॥ १५७ ॥
न द्वितीयो यतः स्वात्मन्यविद्यैपाऽनुभूयते ।
स्वानुभूतिर्न वेद्मीति दृष्टा प्रागैक्यबोधतः ॥ १५८ ॥
विधूताशेषसम्बन्धमित्यादि यदुदीरितम् ।
तत्तथैवाभ्युपैम्यत्र नाऽसङ्गे विवदामहे ॥ १५९ ॥
निरविद्योऽप्यसङ्गोऽयमज्ञातः स्यात्स्वभावतः ।
तमोवृत्तमपेक्ष्यैव न तु वास्तववृत्ततः ॥ १६० ॥

विचारासहता (विचारसे सिद्धिका न होना) कहते हो या अपने अनुभवका अभाव कहते हो ? प्रथम पक्ष तो मेरा सिद्धान्त ही है ॥ १५५ ॥

'अविचारित०' इत्यादि । क्योंकि हम आत्मामें अविद्याको अविचारसिद्ध (विचार न करनेसे सिद्ध) मानते हैं, कारण कि स्वभाव और व्यतिरेकसे आत्मामें अविद्याकी सिद्धि नहीं हो सकती है ॥ १५६ ॥

'न चिदा०' इत्यादि । अविद्या जड़रूप है, इसलिए वह चिदात्माका स्वभाव नहीं हो सकती । आत्माके बिना उसकी स्वतःसिद्धि भी नहीं हो सकती, क्योंकि वह जड़ है ॥ १५७ ॥

'न द्वितीयो' इत्यादि । द्वितीय पक्ष नहीं कह सकते, क्योंकि आत्मामें इस अविद्याका अनुभव होता है, कारण कि एकत्वज्ञानसे पहले 'मैं आत्माको नहीं जानता' ऐसा अनुभव देखा गया है ॥ १५८ ॥

'विधूता०' इत्यादि । आत्मामें किसीका भी सम्बन्ध नहीं है, यह जो तुमने कहा उसको मैं वैसा ही स्वीकार करता हूँ, क्योंकि आत्माकी असङ्गतामें हमें विवाद नहीं है ॥ १५९ ॥

'निरविद्यो०' इत्यादि । निरविद्य तथा असङ्ग होता हुआ भी यह आत्मा स्वभावसे ही अज्ञात है । अज्ञानकी वृत्तिकी अपेक्षासे उसको अज्ञात कहते हैं, परमार्थमें अज्ञात नहीं है, क्योंकि वह अज्ञानका साधक है ॥ १६० ॥

यादृग्वस्तुनि मर्यादा न तादृक् स्यात्तमस्यसौ ।
दृश्यते स्वशिरश्छेदो निद्राणेन तमस्विना ॥ १६१ ॥
वस्तुमर्यादया स्वात्मा निरविद्योऽपि सन्नसौ ।
तमोमर्यादया कस्मात्साविद्यो न भविष्यति ॥ १६२ ॥
मर्यादयोर्यदि ज्ञातुं नियामकमिहेच्छसि ।
द्रवकाठिन्ययोस्तर्हि नीरादौ तदुदीर्यताम् ॥ १६३ ॥
तादृक्स्वभावभेदश्चेत्समोऽसौ ब्रह्ममाययोः ।
स्वभाववादापत्तिश्च समानैवाऽऽवयोर्द्वयोः ॥ १६४ ॥
अनुभूत्या समाधानमुभयोरपि तत्समम् ।
एवं च युक्तिहीनत्वं शङ्कितुं च न शक्यते ॥ १६५ ॥
वस्तुस्वभावानुभवावनुसृत्योपपाद्यते ।
यन्मतं युक्तियुक्तं तद्ब्रह्मवादश्च तादृशः ॥ १६६ ॥

'यादृग्वस्तुनि' इत्यादि । वस्तुमें जैसी मर्यादा हुआ करती है, वैसी तममें (अज्ञानमें) मर्यादा नहीं है । सोया हुआ तमस्वी पुरुष अपना सिर कटा हुआ देखता है और जागता पुरुष कभी नहीं देखता है ॥ १६१ ॥

'वस्तुमर्यादया' इत्यादि । वस्तुमर्यादासे निरविद्य होता हुआ भी वह आत्मा तमोमर्यादासे साविद्य क्यों नहीं हो सकता है ? ॥ १६२ ॥

'मर्यादयो०' इत्यादि । यदि इन दोनों मर्यादाओंका तुम नियामक जानना चाहते हो, तो जलमें द्रवत्व और पाषाणमें कठिनत्वकी मर्यादाका नियामक बतलाओ ॥ १६३ ॥

'तादृक्०' इत्यादि । यदि कहो कि पृथिवी और पाषाणके स्वभावका भेद ही उस मर्यादाका नियामक है, तो ब्रह्म और मायामें भी यह समाधान समान है । यदि कहो कि तुम्हें स्वभाववादकी आपत्ति होगी, तो जल आदिमें स्वभाववादकी आपत्ति तुम्हें भी तुल्य है, इसलिए यह दोष दोनोंके लिए समान है ॥ १६४ ॥

'अनुभूत्या०' इत्यादि । मर्यादाओंका अनुभव होता है, यह समाधान भी हम दोनोंको तुल्य है । इसलिए युक्ति-हीनताकी शङ्का नहीं हो सकती है ॥ १६५ ॥

'वस्तुस्वभावा०' इत्यादि । वस्तुके स्वभाव और अनुभवका अनुरोध करके

तर्हिं स्वभाववादोऽयं कुतो विप्रैर्निषिध्यते ।
धर्माधर्मस्वभावस्य लङ्घनादिति विद्धि भोः ॥ १६७ ॥
स्वभावो लौकिको यद्वद्वैदिकोऽपि तथा यदि ।
चार्वाकेणाऽभ्युपेतः स्यान्नाऽसौ दूष्यस्तथा सति ॥ १६८ ॥
ब्रह्मणो निरविद्यत्वस्वभावस्त्वनुभूयते ।
ज्ञातात्मतत्त्वो जानाति त्रिकालं निरविद्यताम् ॥ १६९ ॥
अविद्यायाः स्वभावश्च ब्रह्मावरणलक्षणः ।
अनुभूयत एवेह प्राकृतैरखिलैर्जनैः ॥ १७० ॥
अत एव न वैफल्यमविद्यायाश्चिदात्मनि ।
अतिरोभूतसंविच्त्वादिकं तत्त्वविदां दृशा ॥ १७१ ॥
इत्थमात्मा स्वतोऽसङ्गोऽप्यविज्ञातोऽनुभूतितः ।
सिद्धोऽस्याऽर्थस्य दार्ढ्यार्थमनुभूतिः परीक्ष्यते ॥ १७२ ॥

जिस मतका उपपादन किया जावे, वह युक्तियुक्त ही होता है। यह ब्रह्मवाद वैसा ही है ॥ १६६ ॥

'तर्हिं' इत्यादि। तब स्वभाववादका निषेध ब्राह्मणोंने क्यों किया ? स्वभाव-वादियोंने धर्माधर्मके स्वभावका उल्लङ्घन किया है, इसलिए ब्राह्मणोंने स्वभाववादका निषेध किया ॥ १६७ ॥

'स्वभावो' इत्यादि। चार्वाकने जैसे लौकिक स्वभावका अङ्गीकार किया है, वैसे ही वैदिक स्वभावका भी यदि अङ्गीकार किया होता, तो ब्राह्मण उसको दूषित न करते ॥ १६८ ॥

'ब्रह्मणो' इत्यादि। ब्रह्मका निरविद्यत्व स्वभाव अनुभवसिद्ध है, क्योंकि आत्मज्ञानी पुरुष तीनों कालोंमें आत्माको निरविद्य जानता है ॥ १६९ ॥

'अविद्यायाः' इत्यादि। और अविद्याका स्वभाव ब्रह्मका आवरण करना है, इसका भी सब अज्ञानियोंको अनुभव है ॥ १६० ॥

'अत एव' इत्यादि। इसीलिए चिदात्मामें अविद्याकी निष्फलता नहीं है। तत्त्वज्ञानियोंकी दृष्टिसे आत्मस्वरूप-ज्ञानका कभी तिरोभाव नहीं होता है ॥ १७१ ॥

'इत्थमात्मा' इत्यादि। इस प्रकार स्वतः असङ्ग होता हुआ भी आत्मा

ननु कैषाऽनुभूतिः स्याद्याऽविद्यायाः प्रसाधिका ।
किं मानजन्या धीवृत्तिश्चिदात्मा वाऽथ वेतरः ॥ १७३ ॥
नाऽऽद्यो नामाद्यभिव्यक्तेः प्राग्धीवृत्तेरसम्भवात् ।
ऊर्ध्वं च मानहेयत्वान्न मानेन प्रमीयते ॥ १७४ ॥
किञ्च मात्राद्युपादाने कथं मानं प्रवर्त्तते ।
अव्याकृतैकदेशत्वाच्चाऽविद्यायां कुतो मितिः ॥ १७५ ॥
अव्याकृतमविज्ञातं प्रमाणाविषयं विदुः ।
प्रमाणानभिसम्बद्धं प्रमाणाच्चेति साहसम् ॥ १७६ ॥
प्रमात्रादिनिषेधेन यदव्याकृतमुच्यते ।
तस्य मानाभिसम्बन्धो न बालेनाऽपि शङ्क्यते ॥ १७७ ॥

अज्ञानियोंके अनुभवसे अज्ञात है, यह अर्थ सिद्ध हो गया । इस अर्थकी दृढ़ताके लिए अनुभवकी परीक्षा की जाती है ॥ १७२ ॥

'ननु' इत्यादि । वह कौन-सा अनुभव है? जो अविद्याको सिद्ध करनेवाला है । क्या प्रमाणजन्य बुद्धिवृत्ति है अथवा चिदात्मा है? अथवा कोई और ही है ॥ १७३ ॥

'नाऽऽद्यो' इत्यादि । प्रथम पक्ष तो कह नहीं सकते, क्योंकि नाम-रूपकी अभिव्यक्तिसे पहले बुद्धिवृत्तिकी अभिव्यक्ति नहीं हो सकती है । नामरूपकी अभिव्यक्तिके अनन्तर प्रमाणसे तो अज्ञानका नाश होता है, अतः प्रमाणसे अज्ञानका ज्ञान नहीं हो सकता ॥ १७४ ॥

'किञ्च' इत्यादि । किञ्च, प्रमाता, प्रमाण और प्रमेय—इनका उपादान करण जो अज्ञान है, उसमें प्रमाण कैसे प्रवृत्त हो सकता है । अविद्या तो अव्याकृतका एक देश है उसका प्रमाणसे ज्ञान कैसे हो सकता है? क्योंकि अव्याकृतकालमें प्रमाण उत्पन्न ही नहीं हुआ था ॥ १७५ ॥

'अव्याकृत०' इत्यादि । अव्याकृत उसको कहते हैं जो अज्ञात होकर—प्रमाणका विषय न होवे, अतः प्रमाणसे असम्बद्ध अज्ञानका प्रमाणसे ज्ञान होता है, यह कहना साहस है ॥ १७६ ॥

'प्रमात्रादि०' इत्यादि । प्रमाता, प्रमाण और प्रमेय—इनके निषेधसे ही तो वह अव्याकृत कहा जाता है । उस अव्याकृतमें प्रमाणके सम्बन्धकी शङ्का बालकको भी नहीं हो सकती ॥ १७७ ॥

तद्धेदमित्यनेनाऽपि वाक्येनाऽव्याकृतं नहि ।
प्रमीयते, किन्तु तत्त्वबोधायैतदनूद्यते ॥ १७८ ॥
न द्वितीयश्चिदात्माऽयमविकारी न साधयेत् ।
न तृतीयो बुद्धिचिद्भ्यां को वाऽन्योऽनुभवो भवेत् ॥ १७९ ॥
अत्रोच्यते चिदात्माऽयमविकार्यपि भासयेत् ।
न विक्रियन्ते सूर्याद्या जगतोऽस्याऽवभासने ॥ १८० ॥
स्वरूपसत्तामात्रेण योऽन्यस्योपकरोत्यसौ ।
न विक्रियत एवाऽत्र प्रयत्नानुपयोगतः ॥ १८१ ॥
यथा प्रमाप्रमाभासरागादीनामशेषतः ।
स्वार्थानन्यप्रमाणात्स्यात्प्रसिद्धिस्तमसस्तथा ॥ १८२ ॥

'तद्धेदम्' इत्यादि । 'तद्धेदम्' इस श्रौतवाक्यरूप प्रमाणसे भी अव्याकृतका ज्ञान नहीं होता, क्योंकि 'तद्धेदम्' यह वाक्य अज्ञानमें प्रमाण नहीं है, किन्तु तत्त्वबोधके लिए अज्ञानीके अनुभवसिद्ध अज्ञानका अनुवाद करता है ॥ १७८ ॥

'न द्वितीय०' इत्यादि । द्वितीय पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि यह चिदात्मा अविकारी (असङ्ग) है, इसलिए अज्ञानको सिद्ध नहीं कर सकता । तृतीय पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि बुद्धिवृत्ति और चिदात्मा—इन दोनोंको छोड़कर तृतीय कोई अनुभव ही नहीं है ॥ १७९ ॥

'अत्रोच्यते' इत्यादि । यहां कहा जाता है—यह चिदात्मा अविकारी होता हुआ भी अज्ञानका प्रकाश कर सकता है, क्योंकि इस जगत्का प्रकाश करनेमें सूर्य, चन्द्र आदिमें कोई विकार (परिणाम) नहीं होता है ॥ १८० ॥

'स्वरूपसत्ता०' इत्यादि । स्वरूपसत्तामात्रसे जो अन्यका उपकार करता है, उसमें विकार नहीं ही आता है, क्योंकि उसमें यत्नका उपयोग नहीं है, [इसी अर्थमें चन्द्र और सूर्यका दृष्टान्त है] ॥ १८१ ॥

'यथा' इत्यादि । जैसे प्रमा, प्रमाभास और राग आदिकी सिद्धि पूर्ण रीतिसे स्वार्थ (स्वतन्त्र) अनन्य (अन्यके अनधीन) प्रमाण (स्वतःसिद्ध) साक्षीसे होती है, वैसे ही अज्ञानकी भी सिद्धि साक्षीसे होती है ॥ १८२ ॥

न मानानि स्वतो भान्ति जडत्वान्न परस्परम् ।
भासयन्ति पृथक्कालवर्त्तित्वाद्भान्त्यतोऽन्यतः ॥ १८३ ॥
संदेहमिथ्याज्ञानाख्यौ प्रमाभासौ न मानतः ।
भातो माननिवर्त्त्यत्वादतोऽन्यद्भासकं तयोः ॥ १८४ ॥
धीवृत्तिरूपा रागाद्याः प्रमीयन्ते न मानतः ।
वृत्तिद्वयस्य युगपदभावाद्भान्त्यतोऽन्यतः ॥ १८५ ॥
तच्चाऽन्यत्स्वार्थमेव स्यान्नो चेन्मेयत्वमापतेत् ।
मेयत्वे चाऽनवस्था स्यादतः स्वार्थमनन्यगम् ॥ १८६ ॥
तमसो मानमेयत्वं दूषितं पूर्वपक्षिणा ।
भाति चेत्तत्ततस्तस्मात्साक्षिणैव विभाति तत् ॥ १८७ ॥
तस्मादात्मानमाश्रित्य स्वतः सिद्धमनन्यगम् ।
भावाभावात्मकं विश्वं सर्वमेतत्प्रसिध्यति ॥ १८८ ॥

'न मानानि' इत्यादि। प्रमाण स्वतःप्रकाश नहीं हैं, क्योंकि वे जड़ हैं, भिन्न-भिन्न कालमें रहनेवाले हैं, इसलिए उनका परस्परसे भी प्रकाश नहीं होता है, किन्तु अन्यसे ही प्रकाश होता है, वह अन्य साक्षी है ॥ १८३ ॥

'सन्देहमिथ्या०' इत्यादि। सन्देह और मिथ्याज्ञान रूप प्रमाभास भी प्रमाणसे नहीं प्रतीत होते हैं, क्योंकि प्रमाणसे उनकी निवृत्ति होती है, इसलिए उन दोनोंका भासक भी अन्य ही है, वह अन्य साक्षी है ॥ १८४ ॥

'धीवृत्तिरूपा' इत्यादि। बुद्धिवृत्तिरूप रागादि भी प्रमाणसे नहीं प्रतीत होते हैं, क्योंकि दो वृत्तियाँ एक कालमें नहीं हो सकतीं, इसलिए रागादि भी अन्यसे भासते हैं, वह अन्य साक्षी है ॥ १८५ ॥

'तच्चाऽन्यत्' इत्यादि। वह अन्य स्वतन्त्र ही है। यदि स्वतन्त्र न होता, तो वह भी प्रमेय होता। तथा उसके प्रमेय होनेसे अनवस्था हो जाती, इसलिए वह अनन्यग (अन्य प्रमाका अविषय) साक्षी स्वतन्त्र है ॥ १८६ ॥

'तमसो' इत्यादि। अज्ञान प्रमाणोंका प्रमेय है, इसमें पूर्वपक्षीने ही दूषण कह दिया है, प्रमेय न होते हुए भी अज्ञान प्रतीत होता है, इसलिए साक्षीसे ही उसका भान होता है ॥ १८७ ॥

'तस्मात्' इत्यादि। इसलिए ज्ञानस्वरूप स्वतःसिद्ध आत्मामें आश्रित होकर यह भावाभावरूप सकल विश्व प्रसिद्ध होता है ॥ १८८ ॥

नहि संविदनारूढः प्रमात्रादिः प्रसिद्ध्यति ।
संविन्मात्रैकयाथात्म्यात्प्रमात्रादेरनात्मनः ॥ १८९ ॥
प्रमात्रादिवियुक्तैषा संवित्कुत्राऽनुभूयते ।
इति चेत्, सुप्तिकाले सा विस्पष्टमवभासते ॥ १९० ॥
प्रत्यक्षकुम्भवत्साक्षात्सुषुप्तेऽनन्यबोधनम् ।
आत्मा ह्यात्मानमैकात्म्यादात्मना वेत्त्यकारकः ॥ १९१ ॥
न चाऽवस्थान्तरेऽप्यात्मा न विविक्तोऽनुभूयते ।
अज्ञानसंशयादीनां प्रबुद्धेनाऽनवेक्षणात् ॥ १९२ ॥
प्रत्यक्प्रवणया दृष्ट्या जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तिषु ।
नैवाऽज्ञानं मृषाज्ञानं संशयज्ञानमीक्ष्यते ॥ १९३ ॥
पराक्प्रवणया दृष्ट्या विमूढो मोहमात्मनि ।
खकार्ष्ण्यवत्कल्पयतु विद्वद्दृष्टेः किमागतम् ॥ १९४ ॥

'नहि' इत्यादि । ज्ञानमें आरूढ़ हुए बिना प्रमाता आदि प्रसिद्ध नहीं हो सकते, क्योंकि अनात्मा प्रमाता आदि सकल जगत्का यथार्थस्वरूप ज्ञान ही है ॥ १८९ ॥

'प्रमात्रा०' इत्यादि । प्रमाता आदिसे रहित ज्ञान कहाँ प्रतीत होता है ? यदि ऐसा कहो, तो इसका उत्तर सुनिए, वह सुषुप्तिकालमें स्पष्ट प्रतीत होता है ॥१९०॥

'प्रत्यक्ष०' इत्यादि । प्रत्यक्ष कुम्भकी तरह सुषुप्ति अवस्थामें ज्ञानस्वरूप आत्मा ही आत्माको साक्षात् जानता है । इसमें कर्तृकर्मभावरूप दोष नहीं है, क्योंकि वास्तवमें वह ज्ञानका न कर्त्ता है और न कर्म है, किन्तु ज्ञानस्वरूप ही है । इसमें हेतु है—'ऐकात्म्यात्', (सुषुप्ति अवस्थामें अपनी महिमामें स्थित स्वयं ही प्रतीत होता है) यह भाव है ॥ १९१ ॥

'न चा०' इत्यादि । अवस्थान्तरमें भी शुद्ध आत्मा नहीं प्रतीत होता है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि तत्त्वज्ञानीको आत्मामें अज्ञान, संशय आदि नहीं दिखाई देते हैं ॥ १९२ ॥

'प्रत्यक्०' इत्यादि । प्रत्यक्प्रवण दृष्टिसे (अन्तर्मुख दृष्टिसे) जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति—इन तीनों अवस्थाओंमें अज्ञान, मिथ्याज्ञान और संशयज्ञान नहीं देखा जाता है ॥ १९३ ॥

'पराक्०' इत्यादि । अज्ञानी अपनी पराक्प्रवण (बहिर्मुख) दृष्टिसे आत्मामें

विदुषोऽविदुषश्चाऽपि सुप्तावज्ञानमात्मनि ।
अस्त्युत्थाने परामर्शादिति चेत्, नैतदिष्यते ॥ १९५ ॥
न सुषुप्तगमोहस्य नाऽज्ञासिषमिति स्मृतिः ।
अनतीतात्मगत्वेन मोहेऽस्मिन्स्मृत्यसम्भवात् ॥ १९६ ॥
न भूतकालस्पृक् प्रत्यङ् न चाऽऽगामिस्पृगिष्यते ।
अन्यथा वर्त्तमानेऽस्मिन्काले प्रत्यङ् न सम्भवेत् ॥ १९७ ॥
क्काऽपि प्रत्यक्षविज्ञानान्नात्मतत्त्वं[1] समीक्ष्यते ।
नाऽनुमानादयः सन्ति मिथ्याज्ञानमतो भवेत् ॥ १९८ ॥

आकाशकी नीलताकी तरह भले ही अज्ञानकी कल्पना करे, परन्तु विद्वान्‌की दृष्टिमें उससे क्या होगा ? ॥ १९४ ॥

'विदुषो०' इत्यादि । सुषुप्तिसे व्युत्त्थान होनेपर 'न किञ्चिदवेदिषम्' (मुझे कुछ ज्ञान नहीं था) यह परामर्श विद्वान् और अविद्वान् दोनोंको होता है; इसलिए सुषुप्ति अवस्थामें आत्मामें अज्ञानकी सिद्धि होती है, यह यदि कहो, तो यह कथन समीचीन नहीं है ॥ १९५ ॥

'न सुषुप्त०' इत्यादि । 'न किञ्चिदवेदिषम्' यह स्मृति सुषुप्तिकालके अज्ञानकी नहीं है; क्योंकि आत्मा सदा विद्यमान है, उसमें कालका व्यवधान है नहीं, इसलिए आत्मा अतीत नहीं है और आत्मामें रहनेवाला अज्ञान भी अतीत नहीं है, इसलिए उसकी स्मृतिका सम्भव नहीं है, क्योंकि स्मृति अतीतकी हुआ करती है ॥ १९६ ॥

'न भूतकाल०' इत्यादि । आत्मामें न भूत कालका सम्बन्ध है और न भविष्यत्कालका । यदि इनका सम्बन्ध होता, तो वर्तमान कालमें प्रत्यगात्माकी प्रतीति न होती ॥१९७॥

'क्काऽपि' इत्यादि । प्रत्यक्षज्ञानसे अतीत पदार्थकी प्रतीति कहीं भी नहीं हुआ करती है । अतीतके साथ हेतुका सामानाधिकरण्य न होनेसे अतीतमें अनुमानादि भी प्रवृत्त नहीं हो सकते, इसलिए 'नावेदिषम्' यह ज्ञान मिथ्या (विकल्पमात्र) है । पतञ्जलिजीने कहा है 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' जिसका केवल शब्दसे ज्ञान हो और उस ज्ञानका जो विषय न हो वह ज्ञान विकल्प कहा जाता है ॥ १९८ ॥

१ 'नातीतत्वं' ऐसा पाठ प्रतीत होता है ।

तस्मात् तिसृष्ववस्थासु कालभ्रमवतीष्वतः ।
अविलुप्तस्वप्रकाशं दृगात्मानं सदेक्षते ॥ १९९ ॥
यथा कालभिदां प्रत्यक्कटाक्षेणाऽपि नेक्षते ।
एवं देशविभेदोऽपि न प्रतीच्युपपद्यते ॥ २०० ॥
देशभ्रमयुताः सर्वे देहाद्याः पारतन्त्र्यतः ।
स्वतन्त्रं प्रत्यगात्मानं देशत्वेन समाश्रिताः ॥ २०१ ॥
यत्तत्त्वगं स्याद्यद्वस्तु न तत्तदतिवर्तते ।
नाऽज्ञातरज्जुजः सर्पो रज्जुमुल्लङ्घ्य वर्तते ॥ २०२ ॥
तस्मान्नानाशरीरेषु ह्यन्योन्यव्यभिचारिषु ।
प्रत्यक्चैतन्यमेवैकं सर्वत्राऽव्यभिचारवत् ॥ २०३ ॥
सर्वधीविक्रियासाक्षिण्येवं सिद्धे स्वतो दृशौ ।
कार्यं येऽनुभवं प्राहुस्ते वार्याः श्रुतियुक्तिभिः ॥ २०४ ॥

'तस्मात्' इत्यादि । इसलिए कालभ्रमवाली तीनों अवस्थाओंमें तत्त्वज्ञानी अविलुप्त स्वयंप्रकाश दृक्स्वरूप आत्माको सदा देखता है ॥ १९९ ॥

'यथा' इत्यादि । जैसे प्रत्यगात्मा कालभेदको कटाक्षसे भी नहीं देखता है, वैसे ही प्रत्यक् आत्मामें देश-भेद भी उपपन्न नहीं हो सकता ॥ २०० ॥

'देशभ्रमयुताः' इत्यादि । देशभ्रमसे युक्त परतन्त्र देह आदि सब पदार्थ स्वतन्त्र प्रत्यगात्मारूपी देशका आश्रयण करके स्थित हैं । अर्थात् आत्मामें देहादि उपाधियोंसे देशपरिच्छेद, कालपरिच्छेद तथा वस्तुपरिच्छेद प्रतीत होते हैं ॥ २०१ ॥

'यत्तत्त्वगम्' इत्यादि । जो वस्तु जिस तत्त्वमें रहा करती है, वह वस्तु उस तत्त्वका उल्लंघन (त्याग) कभी नहीं करती, क्योंकि अज्ञात रज्जूमें उत्पन्न होनेवाला सर्प रज्जूका त्यागकर अन्यत्र नहीं रहता ॥ २०२ ॥

'तस्मात्' इत्यादि । इसलिए परस्पर-व्यभिचारी अनेक शरीरोंमें सर्वत्र अव्यभिचारी प्रत्यक् चैतन्य एक ही है ॥ २०३ ॥

'सर्वधी०' इत्यादि । इस प्रकार बुद्धिके सब विकारोंके साक्षी स्वयंप्रकाश आत्माके सिद्ध होनेपर जो लोग अहङ्कारके भासक चैतन्यको अनित्य कहते हैं, उनका मत श्रुति युक्तिके विरुद्ध होनेसे त्याज्य है ॥ २०४ ॥

न जायतेऽज इत्यादि विज्ञानघन इत्यपि ।
कृत्स्नपुंविक्रियोत्सारि वाक्यं कस्मादुपेक्ष्यते ॥ २०५ ॥
प्रमात्राद्युत्थितेः पूर्वं कारकं दुर्लभं चितः ।
कारकव्यापृतिस्तत्र निपुणेनाऽपि नेक्ष्यते ॥ २०६ ॥
भवताऽप्यभ्युपेतव्यमेतच्च स्वानुभूतितः ।
तस्मादजायमाना चिज्जायमानेव लक्ष्यते ॥ २०७ ॥
प्रमेये च क्रियायां च प्रमाणेऽथ प्रमातरि ।
सम्बन्धात्तदुपाधित्वाज्जायमानेव चिद्भवेत् ॥ २०८ ॥
तद्विनाशेऽपि साक्षित्वाद्विनश्यन्तीव लक्ष्यते ।
यतोऽतः कार्यतां तस्या नेश्वरोऽपि प्रसाधयेत् ॥ २०९ ॥
कार्यत्वे प्रागभावोऽस्या वक्तव्यः स न युज्यते ।
अशेषाभावसाक्षित्वात्प्रागभावो न संविदः ॥ २१० ॥

'न जायते' इत्यादि । 'न जायतेऽजः' इत्यादि और 'विज्ञानघन' इत्यादि सब विकारोंका निषेध करनेवाले वाक्योंकी क्यों उपेक्षा की जाती है ? ॥२०५॥

'प्रमात्रा०' इत्यादि । युक्ति भी कहते हैं—प्रमात्रादिकोंकी उत्पत्तिसे पहले अव्याकृत चित्में कर्ता आदि कारक दुर्लभ थे । उसमें कोई भी बुद्धिमान् कारक व्यापारको नहीं देख सकता है ॥ २०६ ॥

'भवता' इत्यादि । ज्ञान उत्पन्न होता है, यह व्यवहार घटादि विषयोंकी उत्पत्तिसे औपचारिक है, यह आपको अपने अनुभवके अनुसार स्वीकार करना चाहिए, इसलिए चैतन्य उत्पन्न नहीं होता । अहङ्कारादि वृत्तिरूप उपाधियोंकी उत्पत्तिसे उत्पन्न हुएकी तरह प्रतीत होता है ॥ २०७ ॥

'प्रमेये' इत्यादि । प्रमेय, प्रमितिक्रिया, प्रमाण और प्रमाता— इनके साथ सम्बन्ध होनेसे इन उपाधियोंकी उत्पत्तिसे चेतन उत्पन्न हुएकी तरह प्रतीत होता है ॥२०८॥

'तद्विनाशेऽपि' इत्यादि । उपाधियोंका नाश होनेपर नाशका साक्षी होनेसे नष्ट होनेकी तरह प्रतीत होता है, इसलिए ज्ञानकी कार्यताको (अनित्यताको) ईश्वर भी सिद्ध नहीं कर सकता है ॥ २०९ ॥

'कार्यत्वे' इत्यादि । यदि आत्मा कार्य होता, तो उसका प्रागभाव भी होता, परन्तु यह युक्त नहीं है, क्योंकि सबके अभावका साक्षी होनेसे ज्ञानका प्रागभाव नहीं है ॥ २१० ॥

तस्याश्चेत्प्रागभावः स्यात्सिद्ध्येन्निःसाधकः कथम् ।
प्रध्वंसासम्भवोऽप्येवं तस्मान्नित्यैव चिद्भवेत् ॥ २११ ॥
स्वात्मसाक्षिकतां मुक्त्वा भावाभावाख्यवस्तुनः ।
यतोऽसिद्धिरतः प्रत्यङ्ङ्निरस्ताखिलविक्रियः ॥ २१२ ॥
याऽविद्यायाः साधिका स्यात्साऽनुभूतिः परीक्षिता ।
याऽनुभूत्या साध्यमाना साऽविद्याऽथ परीक्ष्यते ॥ २१३ ॥
नन्वविद्या स्वतो बुद्धे न कथंचन सम्भवेत् ।
विरोधादविरोधे तु केन सैषा निवर्त्यते ॥ २१४ ॥
न तन्निवर्त्तकं मानं तत्कार्यत्वाद्घटादिवत् ।
चिद्योगान्नाशकं तच्चेच्चिदेवाऽस्तु निवर्त्तिका ॥ २१५ ॥

'तस्याश्चेत्०' इत्यादि । यदि ज्ञानका प्रागभाव होता, तो वह कैसे सिद्ध होता ? क्योंकि उसका साधक (ज्ञान) नहीं है । इसी प्रकार ज्ञानका प्रध्वंसाभाव भी असम्भव है, इससे ज्ञानस्वरूप चिति नित्य ही है ॥ २११ ॥

'स्वात्म०' इत्यादि । चूँकि भाव और अभावरूप सब वस्तुओंकी सिद्धि साक्षीरूप आत्माको छोड़कर अन्य किसी प्रमाणसे नहीं हो सकती, इसलिए प्रत्यगात्मा सभी विकारोंसे रहित है ॥ २१२ ॥

'याऽविद्यायाः' इत्यादि । अविद्याकी साधक जो साक्षीरूप अनुभूति है, उसकी परीक्षा हो चुकी । अब उस अनुभूतिसे साध्यमान (साक्षीसे भास्य) अविद्याकी परीक्षा की जाती है ॥ २१३ ॥

'नन्वविद्या' इत्यादि । स्वयंप्रकाश आत्मामें अविद्याका सम्भव कैसे हो सकता है ? क्योंकि आत्मा ज्ञानस्वरूप है और अविद्या अज्ञानस्वरूप है । ज्ञान और अज्ञानका परस्पर विरोध है । यदि उनका विरोध न माना जाय, तो अविद्याकी निवृत्ति कैसे होगी ? ॥ २१४ ॥

'न तन्निवर्त्तकम्' इत्यादि । बुद्धिवृत्तिरूप प्रमाण अविद्याका निवर्त्तक नहीं हो सकता, क्योंकि वह तो घटादिकी तरह अविद्याका ही कार्य है । यदि कहो कि चेतनके योगसे उक्त प्रमाण अविद्याका नाशक है, तो चेतनको ही नाशक क्यों न माना जाय ? बीचमें प्रमाणकी क्या आवश्यकता है ? ॥ २१५ ॥

असम्भवे त्वविद्यायास्तत्कार्या संसृतिः कुतः।
तदभावे मेयचिन्ता काकदन्तपरीक्षणम् ॥ २१६ ॥
उच्यते किं तमस्व्येवं चोदयेदुत तत्त्ववित्।
नाऽऽद्यो मूढस्य चोद्यार्थे ईदृग्व्युत्पत्त्यसम्भवात् ॥ २१७ ॥
स्वतो बुधे कुतोऽविद्या तामृते संसृतिः कुतः।
इति बुद्धात्मतत्त्वस्य गीरियं न तमस्विनः ॥ २१८ ॥
अयुक्तोपालम्भनं स्यात्तत्त्वज्ञस्याऽत्र चोदने।
न तं प्रति वयं तत्त्वपरिक्षामारभामहे ॥ २१९ ॥
तमस्विनं प्रति त्वेषा परीक्षा, तस्य दृष्टितः।
स्वप्रकाशाद्यप्रसिद्धं तमसा तदपह्नुतेः ॥ २२० ॥
यथोच्छिन्नात्ममोहोऽयं गुर्वादीनपि निह्नुते।
तथा तमस्वी बोधात् प्रागैकात्म्यमपि निह्नुते ॥ २२१ ॥

'असम्भवे' इत्यादि। इस प्रकार जब चेतनमें अविद्याका असम्भव है, तब अविद्याका कार्य संसार कैसे हो सकता है? संसारके न होनेपर प्रमेयकी चिन्ता कौएके दाँतकी परीक्षाके सदृश व्यर्थ है ॥ २१६ ॥

'उच्यते' इत्यादि। उक्त पूर्वपक्षके समाधानमें कहते हैं—क्या वह प्रश्न अज्ञानीका है या तत्त्वज्ञानीका? अज्ञानीका प्रश्न तो वह हो नहीं सकता, क्योंकि उसको ऐसा ज्ञान होना असम्भव है ॥ २१७ ॥

'स्वतो' इत्यादि। [इसलिए] स्वयं-प्रकाश चेतनमें अविद्या कैसे? और अविद्याके विना संसार कैसे? यह प्रश्न आत्मज्ञानीका है, अज्ञानीका नहीं है ॥ २१८ ॥

'अयुक्तोपालम्भनम्' इत्यादि। यदि तत्त्वज्ञानी ऐसा प्रश्न करता है, तो उसको ऐसा उपालम्भ देना युक्त नहीं है, क्योंकि उस आत्मज्ञानीके लिए हमने तत्त्व-परीक्षाका आरम्भ नहीं किया है ॥ २१९ ॥

'तमस्विनम्' इत्यादि। अज्ञानीके प्रति इस परीक्षाका आरम्भ है, क्योंकि उसकी दृष्टिसे स्वयं-प्रकाशता असिद्ध है अर्थात् अज्ञानसे छिपी हुई है ॥ २२० ॥

'यथोच्छिन्नात्म०' इत्यादि। जैसे यह तत्त्वज्ञानी गुरु शास्त्र-आदिका भी निषेध करता है, वैसे ही अज्ञानी ज्ञानसे पहले ऐकात्म्यका भी निषेध करता है ॥ २२१ ॥

काकोलूकनिशेवाऽयं संसारोऽज्ञात्मवेदिनोः ।
या निशा सर्वभूतानामित्यवोचत्स्वयं हरिः ॥ २२२ ॥
सत्येव तत्त्वे व्युत्पत्तेः प्राङ्मोहादीक्ष्यते यतः ।
तस्मान्न वस्तुनस्तत्त्वं तद्ध्वान्ताद्यपनोदकृत् ॥ २२३ ॥
प्रमाणमूढतां लब्ध्वा हन्त्यविद्याद्यशेषतः ।
ब्रह्मविद्भिरतो यत्नात्प्रमाणमिह संश्रितम् ॥ २२४ ॥
तृणादेर्भासिकाऽप्येषा सूर्यदीप्तिस्तृणं दहेत् ।
सूर्यकान्तमुपारुह्य तन्न्यायं चिति योजयेत् ॥ २२५ ॥

'काकोलूक०' इत्यादि । यह संसार अज्ञानी और ज्ञानीके लिए [क्रमशः] कौए और उल्लूकी रात्रिके समान है अर्थात् जैसे कौएकी रात्रिमें उल्लू जागता है, इसलिए उल्लूकी दृष्टिमें वह रात्रि नहीं है और जब कौआ जागता है तब उल्लूके लिए वह रात्रि है, वैसे ही अज्ञानीकी दृष्टिमें आत्मतत्त्व और ज्ञानीकी दृष्टिमें संसार रात्रि है । इस बातको भगवान्‌ने स्वयं 'या निशा' (सब भूतोंकी जो रात्रि है) इत्यादिसे गीतामें कहा है ॥ २२२ ॥

'सत्येव' इत्यादि । सत् तत्त्वके होनेपर ही ज्ञानसे पूर्व कालमें आत्मामें अज्ञानका कार्य जगत् देखा जाता है, इसलिए आत्माका स्वरूप अज्ञान और उसके कार्यको नष्ट नहीं कर सकता ॥ २२३ ॥

'प्रमाणमूढताम्' इत्यादि । यद्यपि केवल ज्ञान अज्ञानको निवृत्त नहीं करता, तथापि बुद्धिवृत्तिरूप प्रमाणमें प्रतिबिम्बित होकर वही ज्ञान—आत्मा—अज्ञान आदिका पूर्ण रीतिसे नाश कर देता है, इसलिए ब्रह्मज्ञानी सूत्रकार, भाष्यकार और वार्त्तिककार आदिने ब्रह्ममें वेदान्तोंका प्रामाण्य स्वीकार किया है ॥ २२४ ॥

'तृणादेर्भासिका०' इत्यादि । जैसे तृण आदिका प्रकाश करनेवाली भी सूर्यकी कान्ति सूर्यकान्त मणिमें (आतशी शीशेमें) प्रतिबिम्बित होकर तृणादिका दाह कर देती है, वैसे ही यद्यपि केवल आत्मचैतन्य अज्ञानका नाश नहीं करता तथापि बुद्धिवृत्तिमें प्रतिबिम्बित होकर वह अज्ञान आदिका नाश कर देता है ॥ २२५ ॥

नैतावता प्रमाणस्य प्राधान्यमिह शङ्क्यते ।
विषयस्य महिम्नैव प्रमाणानां प्रमाणता ॥ २२६ ॥
अबाधितात्मयाथात्म्यसमुल्लेखनसंश्रयात् ।
तन्मानमत्र मानत्वं लभते न तु केवलम् ॥ २२७ ॥
चिन्मात्रमेव याथात्म्यं प्रत्यगात्मत्वकारणात् ।
पराक्ष्विव न भेदोऽस्ति मात्रादेः प्रत्यगात्मनि ॥ २२८ ॥
कूटस्थोऽपि स्वतः प्रत्यक्पराग्व्यवहृतावयम् ।
स्वचिदाभासवन्मोहयोगादाप्नोति मातृताम् ॥ २२९ ॥
चिन्मात्रस्यैव वस्तुत्वेऽप्यनाद्यज्ञानमात्मनि ।
प्रथते स्वात्मचैतन्यात् स्वरूपेणाऽविरोधतः ॥ २३० ॥
कार्यकारणरूपाभ्यामतथाविधतात्त्विका ।
आत्माविद्यैव सर्वत्र प्रथते स्वात्मसाक्षिका ॥ २३१ ॥

'नैतावता' इत्यादि । इतना होनेपर भी प्रमाण यहां प्रधान नहीं है। क्योंकि विषयकी महिमासे ही प्रमाणोंकी प्रमाणता होती है ॥ २२६ ॥

'अबाधितात्म०' इत्यादि । आत्माके अबाधित यथार्थ स्वरूपका प्रकाश करनेसे ही प्रमाण आत्मामें प्रमाणताको प्राप्त होता है, केवल जड़ भागसे नहीं ॥२२७॥

'चिन्मात्रमेव' इत्यादि । प्रत्यगात्माका स्वरूप शुद्ध चैतन्यमात्र है, उसमें प्रमाता, प्रमाण आदि भेद नहीं है, जैसे घटादिमें ज्ञानकी उत्पत्तिकालमें अथवा कालान्तरमें प्रमाता, प्रमाण आदि भेद हैं, वैसे ही प्रत्यक् आत्मामें नहीं हैं, क्योंकि ज्ञानका उदय होते ही प्रमाता आदि भेद बाधित हो जाता है, इसलिए बाह्य पदार्थोंकी तरह प्रत्यगात्मामें प्रमाता आदिका भेद नहीं है ॥ २२८ ॥

'कूटस्थोऽपि' इत्यादि । स्वयं कूटस्थ होता हुआ भी प्रत्यगात्मा पराकूव्यवहारमें अपने चिदाभाससे युक्त अज्ञानके सम्बन्धसे प्रमाता बन जाता है ॥ २२९ ॥

'चिन्मात्रस्यैव' इत्यादि । यद्यपि वास्तवमें आत्मा चिन्मात्र है, तथापि आत्मामें आत्मचैतन्यसे ही अनादि अज्ञानकी प्रतीति होती है, क्योंकि अज्ञानका आत्माके स्वरूपके साथ विरोध नहीं है ॥ २३० ॥

'कार्यकारण०' इत्यादि । कार्यकारणरूपसे अविद्या ही सर्वत्र प्रतीत होती है, वह अविद्या आत्माकी तरह सत्य नहीं है, किन्तु अनिर्वचनीय है। आत्मा ही उस अविद्याका साक्षी है ॥ २३१ ॥

मयाऽध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।
इति श्रीमत्सुरेशस्य वाक्यमेवं समञ्जसम् ॥ २३२ ॥
अविद्या वाऽथ तत्कार्यं न भेदान्नाऽप्यभेदतः ।
निरूप्यते यतोऽतः स्यादविचारितसिद्धकम् ॥ २३३ ॥
स्वमहिम्ना न संसिद्ध्येज्जडत्वान्नाऽऽत्मनः पृथक् ।
अत एव जडत्वान्न चिदभेदं समर्हति ॥ २३४ ॥
जडस्वभावान्नैवाऽन्यद्रूपं कार्येषु गम्यते ।
तमश्च चिद्विभातत्वान्न जाड्यमतिवर्त्तते ॥ २३५ ॥
यथा नीलोत्पलाभं खं द्विरेफोदरवत्तमः ।
अविचारितसिद्ध्येवं तमस्तज्जं च वीक्ष्यताम् ॥ २३६ ॥
स्वानुभूत्या भासितत्वान्नाऽविद्या खरशृङ्गवत् ।
विचारबाधितत्वेन नाऽप्यविद्या चिदात्मवत् ॥ २३७ ॥

'मया०' इत्यादि। यों 'मेरी अध्यक्षतामें प्रकृति चराचर जगत्को उत्पन्न करती है', इस प्रकारका श्रीमान् सुरेश कृष्णका वचन भी समञ्जस होता है ॥ २३२ ॥

'अविद्या' इत्यादि। अविद्या और अविद्याका कार्य न तो आत्मासे भिन्न ही सिद्ध हो सकता है, न अभिन्न ही। और विचारसे अविद्याकी सिद्धि नहीं हो सकती, इसीलिए उसको अनिर्वचनीय कहते हैं ॥ २३३ ॥

'स्वमहिम्ना' इत्यादि। अविद्या जड़ है, इसलिए उसकी स्वतःसिद्धि नहीं हो सकती, इससे वह आत्मासे भिन्न नहीं है। अतएव जड़ होनेके कारण चेतनके साथ उसका अभेद भी नहीं हो सकता ॥ २३४ ॥

'जड०' इत्यादि। कार्योंमें जड़स्वभावसे अन्य रूप नहीं देखा जाता है और अज्ञान भी चेतनसे प्रतीत होता है, इसलिए वह भी जड़ ही है ॥ २३५ ॥

'यथा' इत्यादि। आकाश नील कमलके सदृश है और अन्धकार भ्रमरके उदरके सदृश है, इस प्रकार नीरूप होनेपर भी आकाश और अन्धकारमें जैसे नील रूपकी प्रतीति होती है, वैसे ही आत्मामें अज्ञान और उसके कार्य जगत्की, विचारके अभावसे ही, सिद्धि होती है ॥ २३६ ॥

'स्वानुभूत्या' इत्यादि। अपने अनुभवसे अविद्या प्रतीत होती है, इसलिए वह खरशृङ्गकी तरह असत् नहीं है और विचारसे अविद्याका बाध हो जाता है, इसलिए चिदात्माकी तरह सत् भी नहीं है ॥ २३७ ॥

अनुभूतावविद्याया विवादो नैव कस्यचित् ।
न वेद्मीति व्यवहृतेराङ्गनाबालपण्डितम् ॥ २३८ ॥
प्रमात्रादिविविक्तार्थमनुभूयोत्थितस्ततः ।
नाऽवेदिषमिति प्राह स्वानुभूत्यनुसारतः ॥ २३९ ॥
प्रमात्राद्युत्थितेः पूर्वं चिदन्यानन्वयात्तमः ।
चैतन्येनैव तद्भास्यं न तु मानेन केनचित् ॥ २४० ॥
आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् ।
इति स्मृत्या न तन्मेयमनुभूतं त्वनूद्यते ॥ २४१ ॥
सुप्तिस्मृतिर्यथाऽस्माकमनायासेन सिध्यति ।
अनायासात्तथा सिद्ध्येन्मन्वादेः प्रलयस्मृतिः ॥ २४२ ॥
न मानात्सिद्ध्यतो लोके ज्ञातताऽज्ञातते अपि ।
मूलाविद्या न प्रमेयेत्येवं वक्तव्यमत्र किम् ॥ २४३ ॥

'अनुभूताव०' इत्यादि। अविद्याके अनुभवमें किसीको विवाद नहीं है, क्योंकि स्त्री, बालक और पण्डितों तकमें 'न वेद्मि' (मैं नहीं जानता) यह व्यवहार होता है ॥ २३८ ॥

'प्रमात्रादि०' इत्यादि । प्रमाता आदिसे भिन्न शुद्ध स्वरूपका सुषुप्तिमें अनुभव करके जागनेपर अपने अनुभवके अनुसार 'नाऽवेदिषम्' (मैंने नहीं जाना) यह कहता है ॥ २३९ ॥

'प्रमात्रा०' इत्यादि । प्रमाता आदिकी उत्पत्तिसे पहले सुषुप्तिकालमें अज्ञानके साथ चेतनसे भिन्न किसी वस्तुका सम्बन्ध नहीं था, इसलिए अज्ञानका अस्तित्व चैतन्यसे ही होता है, किसी अन्य प्रमाणसे नहीं ॥ २४० ॥

'आसीदिदम्' इत्यादि । यह जगत् अज्ञात, अलक्षण (किसी विशेषसे रहित) तथा तमोभूत था, यह मनुस्मृति अव्याकृतमें प्रमाण नहीं है, किन्तु प्रलयकालमें मनुजी द्वारा अनुभूत अव्याकृतका अनुवाद करती है ॥ २४१ ॥

'सुप्तिस्मृतिर्यथा०' इत्यादि । जैसे हम लोगोंको सुषुप्तिकी स्मृति यत्नके बिना सिद्ध होती है, वैसे ही ईश्वरकी कृपासे मनु आदिको प्रलयकी स्मृति यत्नके बिना सिद्ध होती है ॥ २४२ ॥

'न मानात्' इत्यादि । लोकमें घटकी ज्ञातता (ज्ञान) और अज्ञातता (अज्ञान)

अज्ञातत्वं न मानेभ्यो ज्ञातत्वं तत्कृतं यतः ।
तैरप्यज्ञातता चेत्स्यात्काऽतिशीतिर्मितेर्भवेत् ॥ २४४ ॥
ज्ञातत्वमपि मानेन क्रियते न तु मीयते ।
ज्ञातत्वं मानतः पूर्वमसत्तन्मीयते कथम् ॥ २४५ ॥
ज्ञातोऽयमर्थोऽज्ञातो वेत्येतत्साक्ष्यवभासयेत् ।
ज्ञानाज्ञाने अपि तथा भास्येते साक्षिणैव हि ॥ २४६ ॥
प्रथते यः स्वयं साक्षादज्ञातत्वादिभूमिषु ।
अप्रमेयं स्वयञ्ज्योतिः प्राक् प्रसिद्धेः प्रमाणतः ॥ २४७ ॥
स्वयम्प्रकाशतत्त्वोऽपि स्वाविद्यायाः प्रमाणतः ।
अनिवृत्तेरविज्ञातः स प्रमाणमपेक्षते ॥ २४८ ॥
असाधारणमज्ञानं प्रतीच्येव यतः स्थितम् ।
ततोऽयमेवाऽज्ञातत्वान्मानमेयो न चेतरः ॥ २४९ ॥

भी प्रमाणसे सिद्ध नहीं होती हैं, फिर मूलाविद्या (आत्माज्ञान) प्रमाणसे नहीं सिद्ध होती, इसमें तो वक्तव्य ही क्या है ॥ २४३ ॥

'अज्ञातत्वम्' इत्यादि । अज्ञातत्व प्रमाणोंसे प्रतीत नहीं होता, क्योंकि प्रमाणोंसे तो ज्ञातत्व उत्पन्न होता है । यदि उनसे भी अज्ञातता उत्पन्न होती तो प्रमाणका फल ही क्या होगा ? ॥ २४४ ॥

'ज्ञातत्वमपि' इत्यादि । ज्ञातत्वका प्रमाणसे सम्पादन किया जाता है, उससे प्रमित नहीं किया जाता, क्योंकि ज्ञातत्व प्रमाणकी प्रवृत्तिके पहले असत् था, अतः वह प्रमाणसे कैसे जाना जा सकता है ॥ २४५ ॥

'ज्ञातो०' इत्यादि । जैसे घट ज्ञात है अथवा अज्ञात है ? यह साक्षी ही प्रकाश करता है, वैसे ही ज्ञान और अज्ञानका भी प्रकाशक साक्षी ही है ॥२४६॥

'प्रथते' इत्यादि । जो स्वयंज्योति प्रमाणोंकी प्रसिद्धिसे पहले ही अज्ञात होता हुआ भी साक्षात् (ज्ञानरूप होनेसे) स्वयं प्रकाशमान है, वह किसी प्रमाणका प्रमेय नहीं है ॥ २४७ ॥

'स्वयम्प्रकाश०' इत्यादि । स्वयम्प्रकाशतत्त्व प्रत्यगात्मा भी प्रमाणसे अपनी अविद्याकी निवृत्ति न होनेसे अज्ञात ही रहता है, इसलिए वह अविद्याकी निवृत्तिके लिए प्रमाणकी अपेक्षा करता है ॥ २४८ ॥

'असाधारणमज्ञानम्' इत्यादि । असाधारणरूपसे अज्ञान प्रत्यगात्मामें ही

अज्ञानकार्यमखिलं न तस्याऽज्ञातता भवेत् ।
न खड्गधारा खड्गेन प्रहता कुत्रचिद्भवेत् ॥ २५० ॥
अज्ञात आत्मा यः पूर्वं सङ्क्षेपेणोपपादितः ।
चिदविद्यापरीक्षाभ्यां स एवेत्थं प्रपञ्चितः ॥ २५१ ॥
अज्ञानावृतचैतन्यं प्रमेयमिति साधितम् ।
परवादिप्रमेयं यत् तदिदानीं निरूप्यते ॥ २५२ ॥
अविज्ञातार्थगन्तॄणि प्रमाणानीति वादिनाम् ।
सर्वेषां सम्मतिस्तत्र प्रमेयोऽर्थो विचार्यते ॥ २५३ ॥
ज्ञातोऽयमर्थोऽज्ञातो वा ज्ञाताज्ञातात्मकोऽथवा ।
यदि वाऽनुभयात्माऽयं चतुर्धाऽपि न युज्यते ॥ २५४ ॥
आद्ये ज्ञातत्वमर्थस्य न तावद्ब्रह्मसंविदः ।
अनभ्युपगमान्नाऽपि प्रमाणाद्बकबन्धतः ॥ २५५ ॥

स्थित है, इसलिए अज्ञात होनेसे प्रत्यगात्मा ही सब प्रमाणोंका प्रमेय है, इतर घटादि प्रमेय नहीं हैं ॥ २४९ ॥

'अज्ञानकार्यमखिलम्' इत्यादि। सारा जगत् अज्ञानका कार्य है, अतः वह उससे अज्ञात नहीं हो सकता, क्योंकि खड्गकी धारा खड्गसे कभी नहीं काटी जा सकती है ॥२५०॥

'अज्ञात' इत्यादि। जो अज्ञात आत्मा पहले संक्षेपसे कहा गया था, उसीका चित् और अविद्याकी परीक्षासे यहांपर विस्तार किया है ॥ २५१ ॥

'अज्ञाना०' इत्यादि। अज्ञानसे आवृत चैतन्य प्रमेय है, यह सिद्ध हो गया। अब परवादियोंका जो प्रमेय है, उसका निरूपण किया जाता है ॥ २५२ ॥

'अविज्ञातार्थ०' इत्यादि। प्रमाण अज्ञात अर्थका बोधन करते हैं, इस अर्थमें सब वादियोंकी सम्मति है, इसलिए अज्ञात प्रमेय—अर्थ—का विचार किया जाता है ॥ २५३ ॥

'ज्ञातोऽयमर्थोऽज्ञातो' इत्यादि। यह घटादि पदार्थ ज्ञात है, अथवा अज्ञात है या ज्ञाताज्ञातोभयात्मक है अथवा अनुभयात्मा (न ज्ञात और न अज्ञात) है ? ये चारों ही पक्ष युक्त नहीं हैं ॥ २५४ ॥

'आद्ये' इत्यादि। [क्योंकि] प्रथम पक्षमें पदार्थका ज्ञातत्व ब्रह्मसंवित्से तो सिद्ध हो नहीं सकता, क्योंकि तुम्हें यह स्वीकार नहीं है, प्रमाणसे भी नहीं हो सकता, क्योंकि प्रमाणसे ज्ञात होनेपर बकबन्धन्यायकी प्राप्ति होती है ॥ २५५ ॥

ज्ञातत्वमादौ सम्पाद्य ज्ञातमर्थं प्रमापयत् ।
मानं न वकबन्धस्य प्रयासमतिवर्त्तते ॥ २५६ ॥
स्वत एव प्रमेयोऽर्थो यदि ज्ञातस्तथापि च ।
अनन्यायत्तसंसिद्धेर्मेयत्वं किन्निबन्धनम् ॥ २५७ ॥
नहि दीपान्तराद्दीपो भारूपत्वं प्रपद्यते ।
तद्वत्स्वतो ज्ञातघटो मानेन नहि मीयते ॥ २५८ ॥
अथाऽज्ञातो घटाद्यर्थस्तदाप्यज्ञातता कुतः ।
स्वतो वा परतो वा स्यात् स्वतश्चेद्बाध्यते कथम् ॥ २५९ ॥
नहि मृन्मयता बाध्या घटस्याऽज्ञातता तथा ।
किञ्चाऽज्ञाते कल्पितं स्याज्ज्ञातत्वं रज्जुसर्पवत् ॥ २६० ॥
न च यद्वास्तवं रूपं तदध्यासेन बाध्यते ।
रज्जुसर्पधिया लोके न रज्जुरिति धीह्नुतिः ॥ २६१ ॥

'ज्ञातत्वमादौ' इत्यादि । पहले ज्ञातत्वको उत्पन्न करके फिर ज्ञात अर्थका बोधन करता हुआ प्रमाण बकबन्धके प्रयाससे कुछ कम नहीं है ॥ २५६ ॥

'स्वत' इत्यादि । प्रमेय अर्थ स्वयं ही ज्ञात है, ऐसा यदि मानो, तो स्वयम्प्रकाश होनेसे वह कैसे प्रमेय हो सकता है ? ॥ २५७ ॥

'नहि' इत्यादि । जैसे अन्य दीपसे दीपको प्रकाश नहीं मिला करता है, वैसे ही स्वतः ज्ञात हुआ घट प्रमाणसे नहीं जाना जा सकता ॥ २५८ ॥

'अथाऽज्ञातो' इत्यादि । यदि घट आदि पदार्थ अज्ञात ही हैं, तो उनमें अज्ञानता कैसे आई ? वह अज्ञातता क्या स्वतः सिद्ध है अथवा किसी निमित्तसे होती है ? यदि स्वतः सिद्ध है, तो उसका बाध कैसे हो सकता है ? ॥ २५९ ॥

'नहि' इत्यादि । जैसे घटकी स्वतः सिद्ध मृन्मयताका बाध नहीं हो सकता, वैसे ही घटकी अज्ञातता भी यदि स्वतः सिद्ध होगी, तो उसका भी बाध नहीं होगा । किंच, यदि प्रमाणकी प्रवृत्तिसे पहले ही घट अज्ञात है, तो ज्ञातत्व उसमें रज्जुसर्पकी तरह कल्पित होगा ॥ २६० ॥

'न च' इत्यादि । जिसका जो वास्तवरूप होता है, उसका अध्याससे बाध नहीं हुआ करता, इसीसे लोकमें रज्जुसर्पके ज्ञानसे रज्जुज्ञानका बाध नहीं हुआ करता ॥ २६१ ॥

परतोऽपि कुतो न्वेतदज्ञातत्वं घटे भवेत् ।
अनिर्वाच्याज्ञानतो वा ज्ञानाभावादुतेर्यताम् ॥ २६२ ॥
आद्ये तवाऽपसिद्धान्तो द्वितीये कूर्मलोमवत् ।
अज्ञातत्वं प्रसज्येत नह्यभावात् सतो जनिः ॥ २६३ ॥
यदाऽत्यन्ताभावरूपमज्ञातत्वं तदा तव ।
स्वतः सर्वज्ञतैव स्यान्न वस्त्वज्ञातमस्ति हि ॥ २६४ ॥
साधकाभावतश्चेद्दृगज्ञातत्वं न सिध्यति ।
न च मानात् प्रसिद्धिः स्यात्कूर्मलोमादिवस्तुनः ॥ २६५ ॥
ज्ञाताज्ञातोभयात्मत्वं पर्यायेणैकदाऽथवा ।
पर्यायेऽनुगतं वस्तु न तयोर्वस्तुरूपता ॥ २६६ ॥
न देवदत्तस्याऽऽत्मानौ क्रमभाविगमागमौ ।
ज्ञातताऽज्ञातते तद्वद्व्रजतो न घटात्मताम् ॥ २६७ ॥

'परतोऽपि' इत्यादि । किसी अन्य निमित्तसे भी घटमें अज्ञातत्व नहीं हो सकता । यदि हठात् उसे मानो, तो बतलाओ कि वह निमित्त अनिर्वचनीय अज्ञान है अथवा ज्ञानाभाव है ? ॥ २६२ ॥

'आद्ये' इत्यादि । प्रथम पक्षमें तुम्हें अपसिद्धान्त है, क्योंकि तुम्हें अनिर्वचनीय अज्ञानका स्वीकार नहीं है । द्वितीय पक्षमें अज्ञातत्व कूर्मलोमकी तरह असत् हो जायगा, क्योंकि अभावसे भावकी उत्पत्ति नहीं हुआ करती । फिर ज्ञानाभावसे अज्ञातत्वकी उत्पत्ति कैसे होगी ? ॥ २६३ ॥

'यदाऽत्यन्ता०' इत्यादि । जब तुम अज्ञातत्वको अत्यन्ताभावरूप मानते हो, तब तुम्हें स्वतः ही सर्वज्ञता होनी चाहिए, क्योंकि अज्ञात कोई वस्तु ही नहीं है ॥ २६४ ॥

'साधका०' इत्यादि । ऐसा (असत्) अज्ञातत्व साधकके अभावसे सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि कूर्मरोमादि असत्-वस्तुकी प्रमाणसे सिद्धि नहीं हुआ करती ॥ २६५ ॥

'ज्ञाताज्ञातो०' इत्यादि । ज्ञात और अज्ञात इस प्रकार उभयरूपता घटको पर्यायसे है, अथवा एक ही कालमें ? पर्यायमें वस्तु अनुगत हुआ करती है । पर्याय वस्तुरूप नहीं हुआ करते ॥ २६६ ॥

'न देवदत्त०' इत्यादि । जैसे क्रमभावी गमन और आगमन देवदत्तके स्वरूप नहीं

शीतोष्णवद्विरुद्धत्वाद्यौगपद्यं न युज्यते ।
नाऽपि चाऽनुभवात्मत्वं विविक्तस्याऽनुदाहृतेः ॥ २६८ ॥
ज्ञातताऽज्ञातते त्यक्त्वा घटमात्रं त्वया क्व वा ।
उदाह्रियेताऽवगत एव स्यात्तदुदाहृतौ ॥ २६९ ॥
ज्ञातताऽज्ञातते यस्य स तयोरनुगच्छति ।
व्यावृत्ताभ्यां विभिन्नोऽयमिति चेत्तत्र का प्रमा ॥ २७० ॥
सर्वावभासकः साक्षी त्वया वेदविरोधिना ।
उपेक्षितोऽन्यः को नाम तत्सर्वं तव भासयेत् ॥ २७१ ॥
चतुर्विधविकल्पानामभावेऽप्यनिरूपितः ।
यद्यज्ञातस्तदाऽवश्यं भवेन्मे मतमेव ते ॥ २७२ ॥

हुआ करते, वैसे ही क्रमसे होनेवाली ज्ञातता और अज्ञातता घटस्वरूप नहीं हो सकतीं ॥ २६७ ॥

'शीतोष्ण०' इत्यादि । शीत और उष्णकी तरह विरुद्ध होनेसे ज्ञातता और अज्ञातताका यौगपद्य (एक कालमें होना) भी युक्त नहीं है । ज्ञातता और अज्ञातता अनुभवात्मक भी नहीं हो सकतीं, क्योंकि ज्ञात और अज्ञातसे भिन्न तृतीय पदार्थका उदाहरण नहीं मिलता ॥ २६८ ॥

'ज्ञातता' इत्यादि । ज्ञातता और अज्ञातताका त्याग कर घटमात्रका उदाहरण तुम कहां दे सकते हो, क्योंकि ज्ञातका ही उदाहरण हुआ करता है ॥ २६९ ॥

'ज्ञातता०' इत्यादि । जिस वस्तुकी ज्ञातता और अज्ञातता होती है, वह दोनोंमें अनुगत रहता है, इसलिए ज्ञात अज्ञातसे भिन्न दोनोंमें अनुगत धर्मी तृतीय-पदार्थ सिद्ध हो सकता है, यह तुम नहीं कह सकते, क्योंकि ज्ञात और अज्ञातसे भिन्न केवल घटमें तुम्हें कोई प्रमाण नहीं है ॥ २७० ॥

'सर्वावभासकः' इत्यादि । तुम वेदविरोधीने सर्वावभासक साक्षीकी उपेक्षा की है, इसलिए तुम्हारे मतमें उस साक्षीके बिना ज्ञात और अज्ञात सब पदार्थोंका कौन प्रकाश कर सकता है ? ॥ २७१ ॥

दुर्निरूप भी अज्ञात वस्तुका 'न वेद्मि' (मैं नहीं जानता हूँ), इस प्रकार अज्ञानीके अनुभवसे अङ्गीकार करना चाहिए, यदि ऐसा कहो, तो

सर्वथा न तवाऽज्ञातं प्रमाणेन प्रसिद्ध्यति ।
अज्ञानं न यथा मानान्मिथ्याधीसंशयौ तथा ॥ २७३ ॥
प्रत्यक्षादिप्रमाणानामज्ञानादिप्रसिद्धये ।
नेक्ष्यतेऽन्यतमं मानं स्वप्रकाशं न वर्त्तते ॥ २७४ ॥
विषयेन्द्रियसम्बन्धविरहाद्बाह्यमक्षजम् ।
नाऽस्ति दुःखादिधीवत्स्यात्प्रत्यक्षं नाऽपि मानसम् ॥ २७५ ॥
ज्ञानाभावाख्यमज्ञानं मानसे सति तत्कथम् ।
अयौगपद्यात्प्रत्यक्षं संशयादेर्न मापकम् ॥ २७६ ॥
न ज्ञानयौगपद्यं त्वन्मतेऽस्ति युगपत्कथम् ।
ग्राह्यग्राहकविज्ञाने स्यातां संशयमानसे ॥ २७७ ॥

उसका अङ्गीकार करते हैं, ऐसा कहते हैं—चतुर्विध० इत्यादिसे । चतुर्विध विकल्पोंका अभाव होनेपर भी अनिरूपित अज्ञात वस्तु अवश्य अनुभवसे सिद्ध होती है, यदि ऐसा कहते हो, तो आपको मेरा ही मत मानना होगा अर्थात् अज्ञात वस्तु साक्षीसे भास्य है, यह मानना होगा ॥ २७२ ॥

'सर्वथा' इत्यादि । किसी प्रकार भी अज्ञात वस्तु प्रमाणसे सिद्ध नहीं हो सकती, जैसे अज्ञानकी सिद्धि प्रमाणसे नहीं होती है, वैसे ही मिथ्याज्ञान और संशयकी सिद्धि भी प्रमाणसे नहीं हो सकती ॥ २७३ ॥

'प्रत्यक्षादि०' इत्यादि । प्रत्यक्षादि प्रमाणोंमें से कोई भी प्रमाण ज्ञात और अज्ञातको नहीं सिद्ध कर सकता और घटादि जड़ पदार्थ स्वयंप्रकाश हैं नहीं, इसलिए सब पदार्थोंका प्रकाश साक्षीसे ही होता है ॥ २७४ ॥

'विषये०' इत्यादि । विषयेन्द्रियसम्बन्धका अभाव होनेसे बाह्य प्रमाण तो अज्ञानमें प्रवृत्त हो ही नहीं सकता । दुःखादिज्ञानकी तरह मानस प्रत्यक्ष भी अज्ञानका नहीं हो सकता ॥ २७५ ॥

'ज्ञाना०' इत्यादि । ज्ञानाभावरूप अज्ञान मानस ज्ञानके होनेपर रह ही कैसे सकता है । प्रत्यक्ष संशय और मिथ्याज्ञानका प्रकाश भी नहीं कर सकता, क्योंकि उनका अयौगपद्य है (अर्थात् एक कालमें उक्त दो ज्ञान नहीं होते हैं) ॥२७६॥

'न ज्ञान०' इत्यादि । तुम्हारे मतमें ज्ञानोंका यौगपद्य नहीं है, फिर कैसे एक कालमें ग्राह्यग्राहक (विषय और विषयी) संशय और मानस ज्ञान हो सकते हैं ॥ २७७ ॥

प्रत्यक्षार्थवदेवेदम् अज्ञानाद्यनुभूयते ।
नाऽऽशङ्क्यतेऽनुमानादि यतः पारोक्ष्यबोधकम् ॥ २७८ ॥
मिथ्याज्ञानादिसंसिद्ध्यै क उपाय इतीर्यताम् ।
इति चेत्, शरणं गच्छ साक्षिणं सर्वभासकम् ॥ २७९ ॥
यथेह घटविज्ञाने घटाकारोऽनुभूयते ।
विशदः साक्षिणस्तद्वदज्ञानाद्यनुभूयते ॥ २८० ॥
इत्थं साधनदोषाभ्यां स्वपक्षपरपक्षयोः ।
प्रमेयं साधितं तस्य जगत्कारणतोच्यते ॥ २८१ ॥
कार्यकारणभावोऽयं शास्त्रयुक्तिपरीक्षणे ।
अविचारितरम्यः सन् भासते न तु वास्तवः ॥ २८२ ॥
नाऽसतो विद्यते भावो नाऽभावो विद्यते सतः ।
इति वास्तवजन्मादि शास्त्रेणैव निराकृतम् ॥ २८३ ॥

'प्रत्यक्षार्थ०' इत्यादि । अज्ञान और ज्ञानका प्रत्यक्ष घटकी तरह अनुभव होता है, इसलिए अनुमादिकी उसमें शङ्का नहीं हो सकती, क्योंकि अनुमान आदि परोक्ष अर्थका बोधन किया करते हैं ॥ २७८ ॥

'मिथ्याज्ञानादि०' इत्यादि । यदि आप यह पूछते हैं कि मिथ्या ज्ञान आदिकी सिद्धिमें उपाय क्या है, तो मैं तो यही कहूँगा कि सबके प्रकाशक साक्षीकी शरणमें जाओ ॥ २७९ ॥

'यथेह' इत्यादि । जैसे घटका ज्ञान होनेपर घटका स्पष्ट अनुभव होता है, वैसे ही साक्षीसे अज्ञान आदिका स्पष्ट अनुभव होता है ॥ २८० ॥

'इत्थम्' इत्यादि । इस प्रकार अपने पक्षके साधनोंसे और पर पक्षके दोषोंसे प्रमेयकी सिद्धि हो गई । अब उसकी जगत्कारणता कहते हैं ॥ २८१ ॥

'कार्यकारण०' इत्यादि । शास्त्र और युक्ति द्वारा परीक्षा करनेपर यह कार्यकारणभाव विचारके न होनेसे ही रमणीय प्रतीत होता है, वास्तवमें कार्यकारणभाव है नहीं ॥ २८२ ॥

'नाऽसतो' इत्यादि । असत्का भाव नहीं है और सत्का अभाव नहीं है, इस प्रकार शास्त्रने ही वास्तव जन्म आदिका निराकरण किया है ॥ २८३ ॥

युक्तिश्चाऽन्योन्यसापेक्षा कार्यकारणतेत्यसौ ।
मृषात्वमाह न तयोरेकस्याऽप्यनपेक्षता ॥ २८४ ॥
नाऽकुर्वत्कारणं दृष्टं कार्यपेक्षा ततो भवेत् ।
कार्यं नाऽक्रियमाणं स्यात्कारणापेक्षता ततः ॥ २८५ ॥
अविचारितरम्यश्चेदज्ञानात्मैकहेतुकः ।
स्यात्, स्वप्नस्य तथा दृष्टा ह्यज्ञातात्मैकहेतुता ॥ २८६ ॥
अज्ञातात्मातिरेकेण ब्रुवतो जगतो जनिम् ।
सम्यग्ज्ञानान्न मुक्तिः स्यान्न ज्ञानं वस्तुनुत्क्वचित् ॥ २८७ ॥
कर्मभ्योऽपि न मुक्तिः स्यात्कर्माऽपि नहि वस्तुनुत् ।
ततो ज्ञानेन मुक्त्यर्थमज्ञातात्मैकहेतुता ॥ २८८ ॥
प्रथते वैश्वरूप्येण यस्याऽविद्यैव सर्वदा ।
तन्मतेऽनुपपत्तिः का नोपालभ्यो भ्रमः क्वचित् ॥ २८९ ॥

'युक्ति०' इत्यादि । कार्यकारणता परस्परकी अपेक्षा रखती है; इसलिए अन्योन्याश्रयरूप युक्तिसे भी कार्यकारणभावका मिथ्यात्व सिद्ध होता है, क्योंकि कार्य और कारण—इन दोनोंमें से एक भी ऐसा नहीं है, जो दूसरेकी अपेक्षा न रखता हो ॥ २८४ ॥

'नाऽकुर्वत्कारणम्' इत्यादि । कुछ भी व्यापार न करनेवाला कभी कारण नहीं देखा गया है, इसलिए कारणको कार्यकी अपेक्षा है और न करनेसे कार्य नहीं होता है, इसलिए कार्यको कारणकी अपेक्षा है ॥ २८५ ॥

'अविचारित०' इत्यादि । यदि विचारके न होनेसे ही रमणीय प्रतीत होता है, तो मानना चाहिए उसका एक कारण अज्ञात आत्मा ही है, क्योंकि स्वप्नका कारण अज्ञात आत्मा ही है, यह देखा गया है ॥ २८६ ॥

'अज्ञाता०' इत्यादि । अज्ञात आत्मासे भिन्न किसी पदार्थसे जगत्की उत्पत्ति होती है, इस प्रकार कहनेवालेके मतमें यथार्थ ज्ञानसे मुक्ति नहीं होनी चाहिए, क्योंकि ज्ञान कभी वस्तुको नष्ट नहीं किया करता ॥ २८७ ॥

'कर्मभ्योऽपि' इत्यादि । कर्मोंसे भी मुक्ति नहीं हो सकती, क्योंकि कर्म भी वस्तुको नष्ट नहीं कर सकता है, इसलिए ज्ञानसे मुक्ति माननेवालेको यह अवश्य मान लेना चाहिए कि एक अज्ञात आत्मा ही संसारका कारण है ॥२८८॥

'प्रथते' इत्यादि । जिसके मतमें अविद्या ही कार्यकारणरूपसे प्रतीत हो

वस्तुवृत्तमपेक्ष्यैतन्न स्वतः परतस्तमः ।
तज्जं वाऽतस्तमोदृष्ट्या तमस्तत्कार्ययोर्वचः ॥ २९० ॥
तमश्चिदाभासयुतं नाऽज्ञासिषमितीक्षणात् ।
जगज्जन्मस्थितिलयास्तस्मादज्ञात आत्मनि ॥ २९१ ॥
तमःप्रधानः क्षेत्राणां चित्प्रधानश्चिदात्मनाम् ।
परः कारणतामेति जडाजडभिदा ततः ॥ २९२ ॥
तत्तत्प्राणिकृतैस्तैस्तैर्भावनाज्ञानकर्मभिः ।
देवतिर्यङ्मनुष्यादिवैचित्र्यमुपपद्यते ॥ २९३ ॥
तत्तज्जात्युदिते शिल्पे भूयोऽभ्यासेन वासना ।
कौशलातिशयाख्या या भावनेत्युच्यते हि सा ॥ २९४ ॥
शास्त्राभ्यासोपासनादिज्ञानमप्यभिधीयते ।
विहितं प्रतिषिद्धं च कर्म तैश्चित्रजन्मता ॥ २९५ ॥

रही है, उसके मतमें कोई भी अनुपपत्ति नहीं है, क्योंकि भ्रमपर कोई उपालम्भ नहीं हुआ करता है ॥ २८९ ॥

'वस्तुवृत्त०' इत्यादि । क्योंकि अद्वितीय आत्मवस्तुके स्वभावकी अपेक्षासे यह अज्ञान और उसका कार्य न स्वतः सिद्ध है, न परतःसिद्ध है, किन्तु अज्ञान और उसके कार्यका कथन अज्ञानकी ही दृष्टिसे है ॥ २९० ॥

'तमश्चिदा०' इत्यादि । 'नाऽज्ञासिषम्' (सुषुप्तिकालमें मुझे ज्ञान नहीं था) ऐसा स्मरणरूप ज्ञान होता है, अतः तम (अज्ञान) चिदाभाससे युक्त है, इसलिए जगत्के जन्म, स्थिति और प्रलय अज्ञात आत्मामें ही होते हैं ॥ २९१ ॥

'तमःप्रधानः' इत्यादि । तमःप्रधान होकर परमात्मा क्षेत्रोंका (जड़ोंका) कारण है और चित्प्रधान होकर चेतनोंका कारण है, इसलिए लोकमें जड़ और चेतनका भेद सिद्ध होता है ॥ २९२ ॥

'तत्तत्प्राणि०' इत्यादि । उन-उन प्राणियोंके किये हुए उन उन भावना, ज्ञान और कर्मोंसे देव, तिर्यक्, मनुष्य आदि विलक्षणता भी बन सकती है ॥ २९३ ॥

'तत्तज्जा०' इत्यादि । तत्-तत् जातिमें प्रसिद्ध शिल्पकी बार बार अभ्यास करनेसे कौशलातिशयरूप जो वासना होती है, उसको भावना कहते हैं ॥२९४॥

'शास्त्रा०' इत्यादि । शास्त्रका अभ्यास, उपासना आदि ज्ञान और

यद्व्याकृतगतं किञ्चिद्भावनादि समीक्ष्यते ।
तदव्याकृतरूपेण स्थितं व्यज्येत सृष्टये ॥ २९६ ॥
तद्व्यक्तौ तम एवाऽत्र निमित्तं लोकदृष्टितः ।
लोके कार्यविशेषाणां तम एव नियामकम् ॥ २९७ ॥
तैलशक्तिस्तिले कस्माद् दधिशक्तिः कुतो नहि ।
इति पृष्टो न जानामीत्येवं प्रत्युत्तरं वदेत् ॥ २९८ ॥
तन्नियामकमज्ञानमिति तेनोदितं भवेत् ।
प्रष्टुश्च तावता तत्र गच्छत्येव पिपृच्छिषा ॥ २९९ ॥
वक्तुर्नाऽकौशलं शङ्क्यं कुशलैश्चैवमीरणात् ।
अन्यथा कुशलम्मन्यस्त्वमेवाऽत्रोत्तरं वद ॥ ३०० ॥

विहित-प्रतिषिद्ध कर्म ये भी हेतु कहे जाते हैं, अतः इनसे विचित्र जन्म होते हैं ॥ २९५ ॥

'यद्व्याकृतगतम्' इत्यादि । व्याकृत जगत्में जो भावना आदि देखे जाते हैं, वे ही प्रलयकालमें अव्याकृतरूपसे स्थित होकर सृष्टिकालमें व्यक्त हो जाते हैं ॥ २९६ ॥

'तद्व्यक्तौ' इत्यादि । लोककी दृष्टिसे उनकी व्यक्तिमें निमित्त अविद्या (अज्ञान) ही है, क्योंकि लोकमें कार्यविशेषोंका नियामक अज्ञान ही है ॥ २९७ ॥

'तैलशक्तिस्तिले' इत्यादि । तिलमें तेलकी शक्ति क्यों है? दधिशक्ति क्यों नहीं? ऐसा प्रश्न करनेपर 'मैं नहीं जानता हूँ' यही प्रत्युत्तर मिलता है ॥ २९८ ॥

'तन्नियामक०' इत्यादि । इस उत्तरसे यही कथित होता है कि शक्तियोंका नियामक अज्ञान है, इस प्रत्युत्तरके देनेपर पूछनेवाला फिर प्रश्न भी नहीं करता है ॥ २९९ ॥

'वक्तुर्नाऽकौशलम्' इत्यादि। इसमें वक्ताका अकौशल नहीं समझना चाहिए, क्योंकि कुशल पुरुष भी ऐसा ही प्रत्युत्तर दिया करते हैं। अन्यथा तुम कुशल हो, तो तुम ही इसका प्रत्युत्तर बतलाओ ॥ ३०० ॥

सर्वेषामविवादेन प्रश्नोत्तरतया वचः।
यद्विभाति न तद्भातं किन्तु वस्तु तथैव तत् ॥ ३०१ ॥
प्रश्नविश्रान्तिभूमित्वाच्चोद्यं तमसि नोदियात्।
न बुद्धिमन्तः पृच्छन्ति न जानामीति वादिनम् ॥ ३०२ ॥
पृच्छन्त्यभिज्ञमिति चेद्बाढं न विवदामहे।
चोद्यानर्हत्वमज्ञाने तावता वारितं कथम् ॥ ३०३ ॥
न चोदनीयमज्ञानं दुर्घटानां नियामकम्।
इति लौकिकदृष्टान्तात्सिद्धं वेदविदां मतम् ॥ ३०४ ॥
एवं तर्हि न जानामीत्येवं सर्वत्र भण्यताम्।
किं सृष्टयुक्तिश्रमेणेति वक्षि चेदुत्तरं शृणु ॥ ३०५ ॥
साक्षान्नियामकं यत्र तमस्तत्रैव तद् ब्रुवे।
अन्यद्द्वारा नियमने वक्तव्यं द्वारमापतेत् ॥ ३०६ ॥

'सर्वेषाम०' इत्यादि। जिस प्रश्नका जो उत्तरवचन सब पुरुषोंके अविवादसे जैसा प्रतीत होता है, वह प्रतीत होता है, इतना ही नहीं, किन्तु वस्तु ही वैसी है ॥ ३०१ ॥

'प्रश्न०' इत्यादि। कुशल पुरुष भी किसी कक्षामें पहुँच कर 'न जानामि' ऐसा ही उत्तर कहता है और पूछनेवाला भी 'न जानामि' कहनेवालेसे फिर प्रश्न नहीं करता, इसलिए अज्ञान ही सब कार्योंका कारण है, अज्ञानपर तर्क नहीं करना चाहिए ॥ ३०२ ॥

'पृच्छन्त्य०' इत्यादि। यदि यह कहें कि 'न जानामि' यह सुनकर भी प्रश्नकर्ता किसी ज्ञानवान्से फिर प्रश्न करता है, तो ठीक है, इसमें हम विवाद नहीं करते, पर इससे अज्ञानमें कुछ तर्क नहीं करना चाहिए, इसका निषेध नहीं होता है ॥ ३०३ ॥

'न चोदनीय०' इत्यादि। अज्ञान दुर्घटोंका नियामक (अघटनघटनामें अत्यन्त पटु) है, इस प्रकार लौकिक दृष्टान्तसे भी वैदिकोंका मत सिद्ध होता है ॥ ३०४ ॥

'एवं तर्हि' इत्यादि। ऐसा है, तो सर्वत्र 'न जानामि' यही उत्तर कहना चाहिए, सृष्टिके कथनका श्रम श्रुतिने क्यों किया ? यदि ऐसा कहो, तो उत्तर सुनो ॥ ३०५ ॥

'साक्षान्नियामकम्' इत्यादि। जहां साक्षात् नियामक अज्ञान है, वहींपर

परमाणुर्मूलहेतुरित्येवं द्व्यणुकादिकम् ।
ननूच्यते यथा तद्वद्ब्रूमि सृष्टिं तमःकृताम् ॥ ३०७ ॥
तमो नियामकं चेत्तत्किमन्तर्यामिणेति चेत् ।
अन्तर्यामित्वशक्तिर्या सैव तत्तम उच्यते ॥ ३०८ ॥
ईशस्तमःप्रधानः सन्नियम्यानां नियामकः ।
तेष्वेव चित्प्रधानः सन् साक्षितां प्रतिपद्यते ॥ ३०९ ॥
तमोनियमिताः कर्मभावनाद्यास्तमस्विनम् ।
जीवं बध्नन्ति नो मुक्तं कारणानतिवृत्तितः ॥ ३१० ॥
यथा कार्यो घटः कोऽपि मृत्तिकां नाऽतिवर्तते ।
तमःकार्यं भावनादि नाऽतिक्रामेत्तमस्तथा ॥ ३११ ॥

अज्ञानको मैं कारण कहता हूँ। अज्ञान जगत्का मूल कारण है, ऐसा कहने-पर भी आकाश, वायु आदि अवान्तर कारण हो सकते हैं ॥ ३०६ ॥

'परमाणु०' इत्यादि। जगत्के मूलकारण परमाणुको मानते हुए भी नैयायिक द्व्यणुकादिको जैसे अवान्तर कारण मानते हैं, वैसे ही मैं अज्ञानको सृष्टिका मूल कारण कहता हूँ ॥ ३०७ ॥

'तमो नियामकम्' इत्यादि। यदि अज्ञान नियामक है, तो अन्तर्यामीकी क्या आवश्यकता है ? यदि ऐसा कहें तो कहते हैं—अन्तर्यामीकी जो अन्तर्या-मित्व शक्ति है, उसीको हम अज्ञान कहते हैं ॥ ३०८ ॥

'ईशस्तमः०' इत्यादि। ईश्वर अज्ञानप्रधान होकर नियम्य जगत्का नियामक (अन्तर्यामी) है। उन्हीं कार्योंमें चित्प्रधान होता हुआ ईश्वर साक्षिताको प्राप्त होता है, इसलिए उपाधिसे अन्तर्यामी और साक्षीका भेद होते हुए भी अद्वैतकी हानि नहीं है ॥ ३०९ ॥

'तमोनियमिताः' इत्यादि। अज्ञानसे नियमित कर्म, भावना आदि अज्ञानी जीवको ही बद्ध करते हैं, मुक्तको बद्ध नहीं करते, क्योंकि बन्धका कारण अज्ञान निवृत्त हो चुका है ॥ ३१० ॥

'यथा कार्यो' इत्यादि। जैसे मृत्तिकाके कार्यभूत कोई भी घट आदि मृत्तिकाका त्याग नहीं कर सकते, वैसे ही तमके कार्यभूत भावना आदि तमका त्याग नहीं करते हैं ॥ ३११ ॥

जलूका व्रणगा रक्तं दुष्टमेव विवेचयेत् ।
तथाऽऽत्मगतकर्मादि लब्धात्मानं विचिन्तयेत् ॥ ३१२ ॥
स्वकर्तुरुपभोगार्थं कर्माव्याकृतरूपकम् ।
व्यक्तीभवत्प्रयुङ्क्ते तद् भूतभौतिकवज्जगत् ॥ ३१३ ॥
अव्यक्तजगतो व्यक्तिरन्तर्यामिप्रभावतः ।
भवन्ती देशकालादिव्यवस्थां प्रतिपद्यते ॥ ३१४ ॥
यथा नियमयत्येष तथा भवति तज्जगद् ।
नियन्ता सर्वजगतो नाऽन्यः सम्भाव्यते प्रभोः ॥ ३१५ ॥
न चोपालब्धुमस्माभिः शक्यते परमेश्वरः ।
अतो विमुच्य चोद्यानि श्रूयतां महिमैश्वरः ॥ ३१६ ॥
अन्तर्यामी यदा कर्म नोद्बोधयति संहृतिः ।
तदा भवेद्यदोद्बोधं कुर्यात्सृष्टिस्तदा भवेत् ॥ ३१७ ॥

'जलूका' इत्यादि । जैसे व्रणमें लगी हुई जलूका (जोंक) दुष्ट ही रक्तको खींचती है, वैसे ही आत्मामें रहनेवाले कर्म, भावना आदि कर्त्ता आत्माको ही चिपटते हैं ॥ ३१२ ॥

'स्वकर्तुरुपभोगार्थं' इत्यादि । प्रलय-कालमें अव्याकृतरूपसे स्थित हुए कर्म आदि सृष्टि-कालमें व्यक्त होकर अपने कर्त्ताके भोगके लिए भूत और भौतिक जगत्‌की रचना करते हैं ॥ ३१३ ॥

'अव्यक्तजगतो' इत्यादि । अव्यक्त जगत्‌से अन्तर्यामीके प्रभावसे होती हुई व्यक्ति देश, काल आदि व्यवस्थाको प्राप्त होती है ॥ ३१४ ॥

'यथा नियम०' इत्यादि । वह जिस प्रकार नियमन करता है, उसी प्रकार वह जगत् होता है । सब जगतोंका नियन्ता प्रभुके सिवा दूसरा सम्भव ही नहीं है ॥ ३१५ ॥

'न चोपा०' इत्यादि । परमेश्वरपर हम उपालम्भ नहीं कर सकते हैं, इसलिए तर्कोंका त्याग कर ईश्वरकी महिमा सुनो ॥ ३१६ ॥

'अन्तर्यामी' इत्यादि । अन्तर्यामी जब कर्मका उद्बोधन नहीं करता तब प्रलय होता है और जब उद्बोधन करता है, तब सृष्टि होती है ॥ ३१७ ॥

अस्य द्वैतेन्द्रजालस्य यदुपादनकारणम् ।
अज्ञानं तदुपाश्रित्य ब्रह्म कारणमुच्यते ॥ ३१८ ॥
तादृशो ब्रह्मणोऽकस्मात्कर्मोद्बोधे प्रवर्तकम् ।
तथा कर्मोपसंहारे नेश्वरोऽन्यदपेक्षते ॥ ३१९ ॥
वाति वायुर्यथाऽकस्मादकस्माच्चोपशाम्यति ।
निर्निमित्ते तथैव स्यात्कर्मोद्बोधोपसंहृती ॥ ३२० ॥
उत्थास्यामि मुहूर्तेऽहं ब्राह्म इत्यभिसन्दधत् ।
शयानो नियमेनैव तदोत्तिष्ठेत्तथेक्ष्यताम् ॥ ३२१ ॥
संहरन्नभिसन्धत्त इयत्तां संहृतेस्ततः ।
तावत्याः संहृतेरन्ते सिसृक्षोदेति सत्वरम् ॥ ३२२ ॥
अज्ञानमात्रोपहितं ब्रह्माकाशस्य कारणम् ।
आकाशोपहितं वायोर्वायूपहितमर्चिषः ॥ ३२३ ॥

'अस्य' इत्यादि । इस द्वैतरूप इन्द्रजालका उपादान कारण जो अज्ञान है, उसीका आश्रयण करके ब्रह्म कारण कहा जाता है, वास्तवमें ब्रह्म शुद्ध ही है ॥ ३१८ ॥

'तादृशो' इत्यादि । उस ब्रह्मसे अकस्मात् कर्मके उद्बोधनमें तथा कर्मके उपसंहारमें ईश्वर अज्ञानके बिना अन्य हेतुकी अपेक्षा नहीं करता ॥ ३१९ ॥

'वाति वायुर्यथा' इत्यादि । जैसे वायु अकस्मात् वहता है और अकस्मात् शान्त हो जाता है, वैसे ही कर्मके उद्बोधन और उपसंहार भी निर्निमित्त ही हैं ॥ ३२० ॥

'उत्थास्यामि' इत्यादि । मैं ब्राह्म मुहूर्त्तमें उठूंगा, इस प्रकार अभिसन्धि (इरादा) करके सोनेवाला पुरुष जैसे नियमसे ब्राह्म मुहूर्तमें ही उठता है, वैसे ही यहां भी समझना चाहिए ॥ ३२१ ॥

'संहरन्नभिसन्धत्त' इत्यादि । प्रलय करता हुआ प्रलयकी इयत्ता (परिमाण) की अभिसन्धि करता है । उतने प्रलयके अन्तमें शीघ्र ही सिसृक्षा (सृष्टिकी इच्छा) उत्पन्न हो जाती है ॥ ३२२ ॥

'अज्ञानमात्रोपहितम्' इत्यादि । अज्ञानमात्रसे उपहित ब्रह्म आकाशका कारण है और आकाशसे उपहित होकर वायुका और वायुसे उपहित होकर अग्निका कारण है ॥ ३२३ ॥

अग्निनोपहितं चाऽऽपां जलेनोपहितं भुवः ।
एवमुत्तरकार्येषु ततः सर्वकृदुच्यते ॥ ३२४ ॥
कार्यकारणरूपेण स्थितं यज्जगदीक्ष्यते ।
ओतं प्रोतं तदीशेऽस्मिन्कार्पासे तन्तुवस्त्रवत् ॥ ३२५ ॥
प्रतिबिम्बतया कार्येष्वीशो नानात्वमाव्रजेत् ।
स्वोत्सृष्टतोयधारासु प्रतिबिम्बैर्यथा रविः ॥ ३२६ ॥
अपास्ताज्ञान ईशोऽसावस्थूलाद्युक्तिगोचरः ।
साभासाज्ञानयुक्तः सन्साक्ष्यन्तर्यामितां व्रजेत् ॥ ३२७ ॥
हिरण्यगर्भो बुद्धिस्थो रजःसत्त्वतमोगुणैः ।
ब्रह्मा हरिः पिनाकी स्याद्देवमर्त्यादयस्तथा ॥ ३२८ ॥

'अग्निनोपहितम्' इत्यादि । अग्निसे उपहित होकर जलका और जलसे उपहित होकर ब्रह्म पृथ्वीका कारण कहा जाता है, इसी प्रकार उत्तरोत्तर कार्योंसे उपहित होता हुआ ब्रह्म ही सब कार्योंका कर्त्ता कहा जाता है ॥ ३२४ ॥

'कार्य्कारणरूपेण' इत्यादि । कार्यकारणरूपसे अवस्थित जो जगत् देखा जाता है, वह कपासमें तन्तु और वस्त्रकी तरह उस ईश्वरमें ओत-प्रोत है ॥ ३२५ ॥

'प्रतिबिम्बतया' इत्यादि । जैसे सूरज अपनेसे ही बनाई हुई जलकी धाराओंमें अपने प्रतिबिम्बोंसे नानाभावको प्राप्त होता है, वैसे ही ईश्वर भी अपने कार्योंमें प्रतिबिम्बित होकर देव, मनुष्य आदि रूपसे नानाभावको प्राप्त हो जाता है ॥ ३२६ ॥

'अपास्ताज्ञान' इत्यादि । अज्ञानसे रहित अस्थूलादि शब्दोंका गोचर जो निरुपाधिक ब्रह्म कहा जाता है, वही ईश्वर साभास अज्ञानसे युक्त होकर चित्की प्रधानतासे साक्षिताको और तमकी प्रधानतासे अन्तर्यामिताको प्राप्त होता है ॥ ३२७ ॥

'हिरण्यगर्भो' इत्यादि । जैसे वह समबुद्धिसे उपहित होकर हिरण्यगर्भ रजोगुणसे उपहित होकर हरि और तमोगुणसे उपहित हो कर शिव कहा जाता है, वैसे ही देव, मर्त्य आदि शरीररूप उपाधियोंसे वही देव मर्त्यादि कहा जाता है ॥ ३२८ ॥

तत्तत्सोपाधिजन्मैवं जन्मात्मन इहोच्यते ।
अजनेर्वियतो जन्म यथा कुम्भादिजन्मना ॥ ३२९ ॥
असाधारणरूपैव मृत् स्वकार्ये बहुत्वतः ।
सामान्यरूपतामेति स्वकार्येष्वीश्वरस्तथा ॥ ३३० ॥
अव्यावृत्ताननुगतमपि ब्रह्म तमोवशात् ।
व्यावृत्तानुगतात्मत्वमित्थं प्राप्तमिवेक्ष्यते ॥ ३३१ ॥
अनादि तत्तमो ज्ञेयं तज्जकालाद्यनाप्लुतेः ।
आगन्तु चेदिहाऽज्ञानमनिर्मोक्षः प्रसज्यते ॥ ३३२ ॥
न चाऽनादेरनुच्छित्तिरनाद्यज्ञाननाशने ।
मानानां मानतां सर्वे आश्रयन्ति हि वादिनः ॥ ३३३ ॥
मान्तरैः पूर्वमज्ञातं वस्तु मेयमितीर्यते ।
यद्वस्तुबोधादज्ञाननाशकं मानमुच्यते ॥ ३३४ ॥

'तत्तत्सोपाधिजन्मैवम्' इत्यादि । तत्-तत् उपाधियोंका जन्म होनेसे ही आत्माका जन्म कहा जाता है । जैसे जन्मरहित आकाशका जन्म कुम्भ आदिके जन्मसे कहा जाता है ॥ ३२९ ॥

'असाधारणरूपैव' इत्यादि । जैसे मृत्तिका असाधारणरूपसे ही अपने कार्योंमें बहुरूप होकर सामान्यरूपताको प्राप्त होती है; वैसे ही ईश्वर अपने कार्योंमें सामान्यरूपताको प्राप्त होता है ॥ ३३० ॥

'अव्यावृत्ता०' इत्यादि । ब्रह्म न किसीसे व्यावृत्त है, न किसीमें अनुगत ही है, तथापि अज्ञानके वशसे व्यावृत्ति और अनुगतिको प्राप्त हुएकी तरह देखा जाता है ॥ ३३१ ॥

'अनादि' इत्यादि । देश, काल आदि अज्ञानसे उत्पन्न होते हैं, इसलिए अज्ञानको अनादि समझना चाहिए । यदि अज्ञान आगन्तुक (उत्पन्न हुआ) होता, तो अनिर्मोक्षका प्रसङ्ग होता, क्योंकि कारणके विना जैसे पहले उत्पन्न हुआ था, वैसे ही नष्ट होकर भी उत्पन्न हो सकता था ॥ ३३२ ॥

'न चाऽनादे०' इत्यादि । अनादि अज्ञानका उच्छेद नहीं हो सकता, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि सभी प्रकारके वादी लोग अनादि अज्ञानका नाश करना ही प्रमाणोंकी प्रमाणता कहते हैं ॥ ३३३ ॥

'मान्तरैः' इत्यादि । जो वस्तु पहले किसी प्रमाणसे ज्ञात न हो, उसीको

उक्ताज्ञानप्रधानत्वे कार्यकारणता चितः ।
चित्प्राधान्यविवक्षायां कार्यकारणसाक्षिता ॥ २३५ ॥
साक्ष्ये अज्ञानतत्कार्ये अपेक्ष्य भ्रान्तबुद्धिभिः ।
कूटस्थो निर्द्वयोऽप्यात्मा साक्षीत्यध्यस्यते जडैः ॥ २३६ ॥
मोहतत्कार्यनीडं यत्कूटस्थाभासरूपकम् ।
ज्ञानं तदविनाभूतः परः साक्षीति भण्यते ॥ २३७ ॥
कूटस्थस्य न साक्षित्वं द्वितीयासङ्गतेर्भवेत् ।
नाशिनोऽपि न साक्षित्वं साक्ष्येणाऽव्यतिरेकतः ॥ २३८ ॥
अज्ञानमात्रहेतौ तु सर्वमेतत्समञ्जसम् ।
कर्तृत्वाद्यन्यथाज्ञानहेतुत्वात्तस्य चाऽऽत्मनि ॥ २३९ ॥

प्रमेय कहा करते हैं । जिससे वस्तुका बोध होकर अज्ञानका नाश होता है, उसको प्रमाण कहते हैं ॥ २३४ ॥

'उक्ताज्ञान०' इत्यादि । उक्त अज्ञानकी प्रधानतासे चेतनमें कार्यकारण-भाव है, चित्प्राधान्यकी विवक्षा होनेपर वह सब कार्यों और कारणोंका साक्षी है ॥ २३५ ॥

'साक्ष्ये' इत्यादि । अज्ञान और अज्ञान-कार्य ये दोनों साक्ष्य (साक्षीसे भासित होनेवाले) हैं, उनकी अपेक्षा करके भ्रान्त-बुद्धि जड़ लोग कूटस्थ अद्वितीय आत्माको भी साक्षी कहते हैं ॥ २३६ ॥

'मोहतत्कार्यनीडम्' इत्यादि । अज्ञान और अज्ञानके कार्यमें स्थित जो कूटस्थका आभासरूप ज्ञान है, उसके साथ मिलकर ही परमात्मा साक्षी कहा जाता है ॥ २३७ ॥

'कूटस्थस्य' इत्यादि । द्वितीय वस्तुके सम्बन्धके सिवा कूटस्थ साक्षी नहीं हो सकता और विनाशी चिदाभास साक्षिभास्य होनेसे साक्षी नहीं हो सकता ॥ २३८ ॥

'अज्ञानमात्रहेतौ' इत्यादि । आज्ञानमात्रको कारण माननेपर सब व्यवस्था समीचीन हो जाती है, क्योंकि अज्ञान ही आत्मामें कर्तृत्वादि अन्यथा-ज्ञानका हेतु है ॥ २३९ ॥

न चाऽज्ञानस्य वस्तुत्वं शक्यते शङ्कितुं बुधैः ।
तेन साक्षित्वकर्तृत्वभोक्तृत्वादेरवस्तुता ॥ ३४० ॥
ज्योतिषामपि तज्ज्योतिरस्मद्धीपरिमोषणात् ।
तमोरूपमिवाऽऽभाति भानुर्नक्तंदृशामिव ॥ ३४१ ॥
आत्मात्मवत्त्वसम्बन्ध आत्मात्माज्ञानयोर्मतः ।
ईशादिविषयान्तं यत्तदविद्याविजृम्भितम् ॥ ३४२ ॥
मायान्तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् ।
इति वेदशिरःसूक्तिरुक्तार्थे युज्यते स्फुटम् ॥ ३४३ ॥
दैवी ह्येषा गुणमयी मम मायेति च स्मृतिः ।
वैष्णवी खल्वियं मायेत्येवं लोके च गीयते ॥ ३४४ ॥
इत्थमव्याकृतस्याऽस्य जगत्कारणतोदिता ।
प्रमेयत्वं पूर्वमुक्तं द्वैविध्यं तत्र सुस्थितम् ॥ ३४५ ॥

'न चाऽज्ञानस्य' इत्यादि । पण्डित लोग अज्ञानको वस्तु नहीं कह सकते हैं, इसलिए साक्षित्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि भी अवस्तु (मिथ्या) हैं ॥ ३४० ॥

'ज्योतिषा०' इत्यादि । वह परमात्मा सूर्यादि ज्योतियोंका भी ज्योति है, परन्तु हमारी बुद्धिके स्थगित हो जानेसे जैसे उल्लू सूर्यको नहीं देखता, वैसे ही वह हम लोगोंको अज्ञातकी ही तरह प्रतीत होता है ॥ ३४१ ॥

'आत्मा०' इत्यादि । आत्मा और आत्माके अज्ञानका 'आत्मात्मवत्त्व' (आध्यासिक तादात्म्य) ही सम्बन्ध है, इसलिए ईश्वरसे लेकर विषयपर्यन्त सारा जगत् अविद्याका ही विलास है ॥ ३४२ ॥

'मायान्तु' इत्यादि । मायाको प्रकृति (उपादान कारण) समझना चाहिए और मायीको महेश्वर समझना चाहिए । यह उपनिषद्का वचन स्पष्ट प्रमाण है ॥ ३४३ ॥

'दैवी' इत्यादि । यह गुणमयी दैवी माया मेरी है, यह स्मृति है । लोकमें भी माया वैष्णवी (विष्णुकी शक्ति) कही जाती है ॥ ३४४ ॥

'इत्थमव्याकृत०' इत्यादि । इस प्रकार इस अव्याकृतमें जगत्-कारणता कही गई । प्रमेयत्व पहले कह चुके हैं, इसलिए ईश्वरमें कारणत्व और प्रमेयत्व दोनों स्थित हैं ॥ ३४५ ॥

चित्प्रधानं प्रमेयत्वे हेतुत्वे मोहमुख्यता ।
मेयत्वात्तदुपादेयं हेयं तत् कारणत्वतः ॥ ३४६ ॥
तस्मिन्नव्याकृते ब्रह्मभागः शास्त्रेण मीयते ।
मोहभागोऽनर्थमूलं ब्रह्मबोधेन बाध्यते ॥ ३४७ ॥
यतो बिभ्यति भूतानि संसाराख्यादनर्थतः ।
तन्मूलं मोह इत्युक्ते स्यादुच्छेद्यत्वसम्भवः ॥ ३४८ ॥
आगता बहवश्चोरा इति श्रुत्वाऽतिविह्वलः ।
स्वप्नप्रलापं तं ज्ञात्वा भवेत्स्वस्थो यथा तथा ॥ ३४९ ॥
महासम्भ्रमसंसारं दुरुच्छेदत्वशङ्कया ।
विह्वलो मूलशैथिल्यं ज्ञात्वोच्छेदे प्रवर्तते ॥ ३५० ॥
स्वात्मैव मेयं इत्युक्ते बोधसौलभ्यसम्भवात् ।
भवेदभिमुखो यत्नाच्छ्रुतमव्याकृतं ततः ॥ ३५१ ॥

'चित्प्रधानम्०' इत्यादि । प्रमेयत्वमें चेतनकी प्रधानता है और कारणत्वमें अज्ञानकी प्रधानता है । प्रमेय होनेसे चैतन्य-भाग उपादेय (ग्रहण करनेके योग्य) है और कारण होनेसे अज्ञान हेय (त्याज्य) है ॥ ३४६ ॥

'तस्मिन्नव्याकृते' इत्यादि । उस अव्याकृतमें जो ब्रह्म-भाग है, वह शास्त्रसे ज्ञात होता है और अनर्थका मूल जो अज्ञान-भाग है, उसका ब्रह्मज्ञानसे बाध हो जाता है ॥ ३४७ ॥

'यतो' इत्यादि । जिस संसाररूपी अनर्थसे सब प्राणी डरते हैं, उसका मूल मोह (अज्ञान) है, ऐसा कहनेपर उसके नाशकी सम्भावना हो जाती है ॥३४८॥

'आगता' इत्यादि । बहुतसे चोर आये हैं, ऐसा सुनकर व्याकुल हुआ पुरुष जब यह जान लेता है कि यह स्वप्नका प्रलाप है तब जैसे स्वस्थ हो जाता है, वैसे ही यहां भी समझना चाहिए ॥ ३४९ ॥

'महासंभ्रम०' इत्यादि । महासंभ्रम संसारके दुरुच्छेदत्वकी शङ्कासे व्याकुल हुआ पुरुष मूलकी शिथिलताको जानकर उसके उच्छेदमें प्रवृत्त हो जाता है ॥ ३५० ॥

'स्वात्मैव' इत्यादि । अपना आत्मा ही ज्ञातव्य है, ऐसा कहनेपर जब ज्ञानकी सुलभताकी सम्भावना प्रतीत होती है, तब यत्नसे ज्ञानके अभिमुख होता है, इसलिए श्रुतिने अव्याकृतशब्द कहा है ॥ ३५१ ॥

इत्यव्याकृतवाक्यार्थो न्यायेन सुनिरूपितः ।
अथ व्याकृतवाक्यार्थः क्रमप्राप्तो निरूप्यते ॥ ३५२ ॥
व्याकृतं द्विविधं देहसृष्टिर्देहप्रवेशनम् ।
देहादिर्विषयत्वेन प्रवेशात् पूर्वमुच्यते ॥ ३५३ ॥
अव्याकृतं यत्पुरोक्तमनामकमरूपकम् ।
तदिदं नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियते स्वयम् ॥ ३५४ ॥
सुषुप्तादुत्थिती राज्ञः स्वयमेव यथा तथा ।
जग्धाशेषजगन्मूर्तेरव्यक्ताद्व्याकृतिर्मुहुः ॥ ३५५ ॥
नामरूपे तु शब्दार्थौ न ताभ्यामतिरिच्यते ।
जगत्किञ्चिद्घटादौ हि द्वयमेव समीक्ष्यते ॥ ३५६ ॥
प्रक्रियानियमो नाऽत्र पुंव्युत्पत्तिप्रधानतः ।
अतः श्रुतिषु सृष्ट्यादिविगानं बहुधेक्ष्यते ॥ ३५७ ॥

'इत्यव्याकृत०' इत्यादि । इस प्रकार अव्याकृतवाक्यका अर्थ न्यायसे निरूपण किया गया, अब क्रमप्राप्त व्याकृतवाक्यके अर्थका निरूपण करते हैं ॥ ३५२ ॥

'व्याकृतम्' इत्यादि । व्याकृत दो प्रकारका है—एक देहकी सृष्टि और दूसरा देहमें प्रवेश । प्रवेशका विषय देह है, इसलिए वह प्रवेशसे पहले कहा जाता है ॥३५३॥

'अव्याकृतम्' इत्यादि । जो पहले नामरूपसे रहित अव्याकृत कहा गया है, वह यह आप ही नामरूपसे व्याकृत हो गया ॥ ३५४ ॥

'सुषुप्तादुत्थिती' इत्यादि । जैसे राजाका सुषुप्तिसे जागरण स्वयमेव हो जाता है, वैसे ही अशेष जगत्का भक्षण करनेवाले अव्याकृतसे फिर स्वयमेव व्याकृति हो जाती है ॥ ३५५ ॥

'नामरूपे' इत्यादि । शब्द और अर्थको नाम और रूप कहते हैं । शब्द और अर्थके बिना जगत् कोई पदार्थ ही नहीं है, क्योंकि घट आदिमें शब्द और अर्थ ये दो ही देखे जाते हैं ॥ ३५६ ॥

'प्रक्रियानियमो' इत्यादि । पुरुषकी व्युत्पत्ति ही प्रधान है, अतः प्रक्रियाका नियम यहाँ विवक्षित नहीं है । श्रुतिका तात्पर्य पुरुषको

यया यया भवेत्पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि ।
सा सैव प्रक्रियेह स्यात्साध्वी सा चाऽनवस्थिता ॥ ३५८ ॥
विस्पष्टत्वं व्याकृतत्वं शुक्तिकारजतादिवत् ।
स्पष्टमव्याकृतान्मोहान्मिथ्याज्ञानमिदं जगत् ॥ ३५९ ॥
ननु सामान्यविज्ञानविशेषाज्ञानसंश्रयात् ।
जातरूप्यस्मृतेर्लोके मिथ्याज्ञानं प्रसिध्यति ॥ ३६० ॥
यत्राऽध्यासो यदध्यस्तं भेदश्चाऽपेक्षितस्तयोः ।
या मिथ्याज्ञानसामग्री सा त्वैकात्म्येऽतिदुर्लभा ॥ ३६१ ॥
उच्यतेऽनिर्वाच्यवादे त्रितयान्न मृषा मतिः ।
अपि त्वज्ञानमेवैकं भ्रान्तिरूपेण वर्त्स्यति ॥ ३६२ ॥

ज्ञान करानेमें है, इसीलिए श्रुतियोंका सृष्टिक्रममें विरोध देखा जाता है ॥ ३५७ ॥

'यया यया' इत्यादि। जिस जिस प्रक्रियासे पुरुषोंको प्रत्यगात्माका ज्ञान हो सके, वही प्रक्रिया उसके लिए श्रेष्ठ है और वह अनवस्थित (अर्थात् विकल्पित) है ॥ ३५८ ॥

'विस्पष्टत्वम्' इत्यादि । शुक्ति-रजतकी तरह स्पष्ट रूपसे प्रतीत होना व्याकृतता है । अव्याकृत अज्ञानसे जगत् स्पष्ट होता है, इसलिए वह मिथ्याज्ञान-रूप ही है ॥ ३५९ ॥

'ननु' इत्यादि । शुक्तिरूप अधिष्ठानके सामान्यके ज्ञान और विशेषके अज्ञानसे लोकमें शुक्तिमें रजतरूप मिथ्याज्ञान (भ्रम) सिद्ध होता है ॥ ३६० ॥

'यत्राऽध्यासो' इत्यादि । जिसमें अध्यास है और जो अध्यस्त है, उन दोनोंका भेद अपेक्षित है अर्थात् अधिष्ठान और कल्पितके भेदका ज्ञान अपेक्षित है, जो मिथ्याज्ञानकी सामग्री है, वह एक (अद्वितीय) आत्मामें अतिदुर्लभ है ॥ ३६१ ॥

'उच्यते' इत्यादि । कहते हैं—अनिर्वचनीयवादमें अधिष्ठानका सामान्य-रूपसे ज्ञान विशेषरूपसे अज्ञान तथा अधिष्ठान और कल्पितका भेद—ये तीन भ्रान्तिज्ञानके कारण नहीं हैं, किन्तु एक अज्ञान ही भ्रान्तिरूपसे परिणत होता है ॥ ३६२ ॥

योनाऽनिर्वाच्यमज्ञानमुपेक्ष्याऽन्यदुपेयते ।
मिथ्याज्ञानं मते तस्य त्रितयं भ्रान्तिकारणम् ॥ ३६३ ॥
अवस्तुत्वादनिर्वाच्यं कथं संसारकारणम् ।
मिथ्याज्ञानं तु वस्तुत्वाद्धेतुः स्यादिति चेन्न तत् ॥ ३६४ ॥
वस्तुप्रमित्या हेयस्य मिथ्याज्ञानस्य वस्तुता ।
न युक्ता वस्तुनो मानहेयत्वे शून्यशेषता ॥ ३६५ ॥
मिथ्या च वस्तु चेत्येतत्कथं न व्याहतं वचः ।
न च त्रितयजन्यत्वं मिथ्याज्ञानस्य युक्तिमत् ॥ ३६६ ॥
व्योमनैल्ये दिग्भ्रमे च रविप्राग्यानदिद्रयोः ।
अङ्गीकर्त्तव्यमेवैतन्मिथ्याज्ञानमृते त्रयात् ॥ ३६७ ॥
व्योमन्यचाक्षुषे नैल्यभ्रमश्चाक्षुप ईक्ष्यते ।
न च सामान्यविज्ञानं चाक्षुपं तत्र सम्भवेत् ॥ ३६८ ॥

'येनाऽनिर्वाच्य०' इत्यादि। जो अनिर्वचनीय अज्ञानकी उपेक्षा करके मिथ्याज्ञानको भिन्न स्वीकार करता है, उसके मतमें भ्रान्तिके कारण तीन हैं ॥३६३॥

'अवस्तुत्वाद०' इत्यादि। अवस्तु होनेसे अनिर्वचनीय अज्ञान संसारका कारण कैसे हो सकता है? मिथ्याज्ञान तो वस्तु होनेसे संसारका कारण हो सकता है, यह नहीं कहना चाहिए ॥ ३६४ ॥

'वस्तुप्रमित्या' इत्यादि। जिस मिथ्याज्ञानको तुम संसारका कारण मानते हो, उसका अधिष्ठानज्ञानसे बाध होता है या नहीं? मिथ्याज्ञानका अधिष्ठानज्ञानसे बाध होता है, इस प्रथम पक्षमें मिथ्याज्ञान वस्तु सिद्ध नहीं होता, क्योंकि वस्तुका यदि प्रमाणसे नाश हो, तो शेष शून्य रह जायगा, सो युक्त नहीं है ॥ ३६५ ॥

'मिथ्या' इत्यादि। अधिष्ठानज्ञानसे मिथ्याज्ञानका बाध नहीं होता, इस द्वितीय पक्षमें मिथ्या और वस्तु—ये वचन व्याहत हैं, इसलिए मिथ्याज्ञान तीन कारणोंसे जन्य है, इसमें कोई युक्ति नहीं है ॥ ३६६ ॥

'व्योमनैल्ये' इत्यादि। आकाशकी नीलता, दिशाओंके भ्रम, सूर्यकी पूर्वकी ओर गति और निद्रामें मिथ्याज्ञान कारण-त्रितयके बिना होता है, यह अङ्गीकार करना पड़ेगा ॥ ३६७ ॥

'व्योमन्य०' इत्यादि। अचाक्षुप (चक्षुरिन्द्रियजन्य ज्ञानके अविषय)

नीरूपदिग्विभेदेषु प्राच्यादिव्यत्ययेक्षणम् ।
पश्चाद्गच्छत्सु मेघेषु रवौ प्राग्गतिविभ्रमः ॥ ३६९ ॥
स्वप्ने नानाप्रपञ्चाढ्यं मिथ्याज्ञानमवेक्ष्यते ।
न सम्पादयितुं शक्यं तत्र तत्रोदितं त्रयम् ॥ ३७० ॥
सम्यग्ज्ञाने च मिथ्यात्वं स्यात्तत्र त्रयसम्भवात् ।
सोऽयं घट इति ज्ञाने सम्भवत्युदितं त्रयम् ॥ ३७१ ॥
कालद्वयेऽप्यनुगतं सामान्यं भात्यथान्तरे ।
विशेषो नैव भात्यस्ति तत्रांशे स्मरणं तथा ॥ ३७२ ॥
मिथ्याधियः स्मृतित्वेन वस्तुत्वं ये प्रचक्षते ।
तन्मतं च न सम्भाव्यं पुरोवर्तित्वभासनात् ॥ ३७३ ॥

आकाशमें नीलताका भ्रम चाक्षुष देखा जाता है और आकाशमें चाक्षुष-सामान्यज्ञानका सम्भव नहीं है ॥ ३६८ ॥

'नीरूप०' इत्यादि । रूपरहित दिशाओंमें भी प्राच्यादि विपरीत ज्ञान देखा जाता है । मेघ पश्चिम दिशाको जाता हो, तो सूर्यकी पूर्वकी ओर गतिका भ्रम होता है ॥ ३६९ ॥

'स्वप्ने' इत्यादि । स्वप्नमें नाना प्रपञ्चोंसे युक्त मिथ्याज्ञान देखा जाता है । इन स्थलोंमें उक्त कारणत्रितयका सम्पादन शक्य नहीं है ॥ ३७० ॥

'सम्यग्ज्ञाने' इत्यादि । सम्यक्ज्ञानमें भी कारणत्रितयका सम्भव होनेसे मिथ्यात्वकी प्रसक्ति होगी, क्योंकि 'सोऽयं घटः' इस सम्यक्ज्ञानमें उक्त त्रितयका सम्भव है ॥ ३७१ ॥

'कालद्वये०' इत्यादि । क्योंकि 'सोऽयं घटः' इस ज्ञानमें कालत्रयमें भी अनुगत घटत्वरूप सामान्यकी प्रतीति होती है । घटके अन्तर्भागके अंशोंकी विशेषरूपसे प्रतीति नहीं होती है, किन्तु स्मरण होता है, इसलिए आन्तर अंशोंका विशेषरूपसे अज्ञान है, अतः 'सोऽयं घटः' यह ज्ञान भ्रम होना चाहिए ॥ ३७२ ॥

मिथ्याधियः' इत्यादि । मिथ्याज्ञानको स्मृति मानकर जो वस्तु कहते हैं, उनका मत सम्भव (युक्त) नहीं है, क्योंकि रजतमें पुरोवर्तित्वकी प्रतीति होती है ॥ ३७३ ॥

अनालिङ्गितबाह्यार्था बुद्धावेव स्मृतिर्भवेत् ।
इदं रजतमित्येतद्भाति बाह्यार्थगोचरम् ॥ ३७४ ॥
वस्तुत्वं वस्तुबोधित्वान्मिथ्यासंशययोर्यदि ।
सम्यग्ज्ञानात्तयोर्भेदस्तदा ते केन हेतुना ॥ ३७५ ॥
अतोऽनिर्वचनीयं तदज्ञानं भावरूपकम् ।
रजताद्यन्यथाज्ञानकारणं युक्तिगौरवात् ॥ ३७६ ॥
अहमत्र विपर्येमि सन्दिहानोऽथवा न मे ।
अस्त्यत्र ज्ञानमित्याहुस्तयोरज्ञानहेतुताम् ॥ ३७७ ॥
मिथ्याज्ञानातिरेकेण ये त्वज्ञानं न मन्वते ।
तेषां दोषद्वयं वज्रसमानं केन वार्यते ॥ ३७८ ॥
किंन्वेतदिति जिज्ञासोर्नेदं रजतमित्यतः ।
प्रतिषेधाद्वस्तुतत्त्वं बुध्येताऽज्ञानहानतः ॥ ३७९ ॥

'अनालिङ्गित०' इत्यादि । बुद्धिमें ही स्मृति हुआ करती है, अतः वह बाह्य पदार्थको विषय नहीं किया करती । 'इदं रजतम्' यह ज्ञान बाह्य अर्थको विषय करता है; इसलिए यह स्मृति नहीं है ॥ ३७४ ॥

'वस्तुत्वम्' इत्यादि । जो लोग वस्तुके बोधक होनेसे संशय और मिथ्या-ज्ञानको वस्तु मानते हैं, उनके मतमें सत्यज्ञानसे मिथ्याज्ञान और संशयज्ञानका किस हेतुसे भेद सिद्ध होगा ॥ ३७५ ॥

'अतोऽ०' इत्यादि । इसलिए रजतादिभ्रमका कारण भावरूप अनिर्वचनीय अज्ञान ही है। इसी मतको स्वीकार करना चाहिए । युक्ति भी इसीमें अनुकूल हैं ॥३७६॥

'अहमत्र' इत्यादि । मुझे इसमें विपरीत ज्ञान है, मुझे सन्देह है, मुझे इसमें ज्ञान नहीं, इस प्रकार सर्वत्र अज्ञान ही मिथ्याज्ञानका हेतु है ॥ ३७७ ॥

'मिथ्या०' इत्यादि । जो अज्ञानको मिथ्याज्ञानसे अतिरिक्त मानते हैं, उनको वज्रके समान दो दोष प्राप्त होते हैं, जो किसीसे हटाये नहीं जा सकते ॥ ३७८ ॥

'किंन्वेतदिति' इत्यादि । यह क्या है ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर 'यह रजत नहीं है' इस निषेधसे शुक्तिका साक्षात्कार हुए बिना भी जिज्ञासा निवृत्त होनी चाहिए, क्योंकि तेरा अभिमत अज्ञान 'यह रजत नहीं है' इस वाक्यसे नष्ट हो चुका है ॥ ३७९ ॥

रजतभ्रमयुक्तस्य शुक्तिकैषेति वाक्यतः ।
शुक्तिबोधो भवेन्नैव मिथ्याज्ञानानिषेधतः ॥ ३८० ॥
अज्ञानमेव हेतुः स्याद्यदि भ्रान्तेस्तदा कथम् ।
रूप्यधीनियमः शुक्ताविति चेत्तेऽपि तत्समम् ॥ ३८१ ॥
अथ ते शौक्ल्यसाम्येन रौप्यधीर्यदि तर्हि ते ।
वस्तुत्वसाम्यतः शुक्तौ गजधीरपि नो कुतः ॥ ३८२ ॥
अस्तु शौक्ल्येन नियमस्तस्य वा रूप्य एव कः ।
पक्षपातो विना हेतुं बलाकाज्ञानकृन्न किम् ॥ ३८३ ॥
अदृष्टेनाऽस्य नियमे समो मायामतेऽपि सः ।
यद्वा दुर्घटकारिण्यां मायायामेव सम्भवेत् ॥ ३८४ ॥

'रजत०' इत्यादि । इसी प्रकार 'इदं रजतम्' इस रूप्यभ्रमवालें पुरुषको 'यह शुक्ति है' इस वाक्यसे शुक्तिका ज्ञान नहीं होना चाहिए, क्योंकि 'नेदं रजतम्' इस वाक्यका उच्चारण न करनेसे तुम्हारे अभिमत अज्ञानका नाश नहीं हुआ है । सिद्धान्तमें तो 'यह शुक्ति है' इस वाक्यसे शुक्तितत्त्वका ज्ञान होनेपर उसके साथ ही अवश्यम्भावी होनेसें शुक्तिके अज्ञानकी निवृत्ति हो जाती है 'इदं रजतम्' यह वाक्य उसका अनुवादक है ॥ ३८० ॥

'अज्ञानमेव' इत्यादि । यदि पूर्वपक्षी यह कहे कि भ्रान्तिका कारण अज्ञान ही है, तो शुक्तिमें रजतका ही भ्रम होता है, यह नियम कैसे ? किसी अन्य श्वेत वस्तुका भ्रम क्यों नहीं हो जाता है ? तो यह दोष उसके मतमें भी तुल्य है ॥ ३८१ ॥

'अथ' इत्यादि । यदि वह यह कहे कि शुक्लत्वका सादृश्य होनेसे शुक्तिमें रजतभ्रम ही होता है, तो वस्तुत्वका सादृश्य होनेसे शुक्तिमें गजका ज्ञान क्यों नहीं होता ? ॥ ३८२ ॥

'अस्तु' इत्यादि । हेतुके बिना यदि शुक्लतासे ही नियम है, तो रजतमें पक्षपात क्यों ? बलाका भ्रम क्यों नहीं हो जाता है ? ॥ ३८३ ॥

'अदृष्टेनाऽस्य' इत्यादि । शुक्तिमें नियमसे रजतभ्रम होता है, इससे यदि अदृष्टको कारण मानो, तो वह समाधान मायावादमें भी तुल्य है अथवा दुर्घट-कारिणी मायामें ही भ्रमके नियमका सम्भव है ॥ ३८४ ॥

कस्मादद्दष्टमप्येतन्नान्यथैव नियच्छति ।
मायाचोद्ये वस्तुवादी कथं परिहरिष्यति ॥ ३८५ ॥
न जानामीति चेद्वक्ति मायावाद्येव तर्हि सः ।
तस्मादज्ञान एवैष विभ्रमः पर्यवस्यति ॥ ३८६ ॥
अज्ञातशुक्तौ रजतभ्रान्तिर्यद्वत्तथाऽऽत्मनि ।
अविज्ञाते नामरूपे विभ्रमाद् द्वैतलक्षणम् ॥ ३८७ ॥
पदार्थान्तरसद्भावमपेक्ष्याऽन्यस्य वस्तुनः ।
यस्य सिद्धिर्मृषा तत्स्याद्रज्जुसर्पद्विचन्द्रवत् ॥ ३८८ ॥
प्रमात्रादीह यत्किञ्चित्तत्सर्वं प्रत्यगात्मनः ।
सत्तामपेक्ष्य संसिद्ध्येत्तस्मात्तत्स्वप्नवन्मृषा ॥ ३८९ ॥
अनन्यापेक्ष आत्माऽयं स्वमहिम्नैव सिद्ध्यति ।
नहि भावमपेक्षन्ते लोका अहमितीक्षणे ॥ ३९० ॥

'कस्माद०' इत्यादि । अद्दष्ट भी विपरीत नियम क्यों नहीं कर देता ? यदि मायावादी ऐसा प्रश्न करे, तो वस्तुवादी क्या उत्तर देगा ? ॥ ३८५ ॥

'न जानामीति' इत्यादि । यदि वह कहता है कि 'मैं नहीं जानता हूँ' तो वह मायावादी ही है, इसलिए भ्रमका कारण अज्ञान ही पर्यवसन्न होता है ॥ ३८६ ॥

'अज्ञातशुक्तौ' इत्यादि । अज्ञात शुक्तिमें जैसे रजतभ्रम होता है, वैसे ही अज्ञात आत्मामें भ्रमसे ही नामरूपात्मक द्वैत प्रतीत होता है ॥ ३८७ ॥

'पदार्थान्तर०' इत्यादि । जिस वस्तुकी सिद्धि पदार्थान्तरके सद्भावकी अपेक्षा करके होती है, वह पदार्थ रज्जुसर्प, द्विचन्द्र आदिकी तरह मिथ्या ही हुआ करता है ॥ ३८८ ॥

'प्रमात्रादीह' इत्यादि । प्रमाता आदि सब जतत् प्रत्यगात्माकी सत्ताकी अपेक्षा करके सिद्ध होता है, इसलिए वह स्वप्नकी तरह मिथ्या है ॥ ३८९ ॥

'अनन्यापेक्ष' इत्यादि । यह आत्मा अन्यकी अपेक्षाके बिना अपनी महिमासे ही सिद्ध होता है । लोग 'मैं हूँ' इस प्रकार 'मैं' के दर्शनमें किसी अन्य भावपदार्थकी अपेक्षा नहीं करते हैं ॥ ३९० ॥

अस्य द्वैतस्य वस्तुत्वं यद्विभाति प्रतीतितः ।
तदात्मवस्तुसम्बन्धाद्भाति तत्र न तु स्वतः ॥ ३९१ ॥
रज्जुसर्पो यथा रज्ज्वा सात्मकः प्राग्विवेकतः ।
स्वतो निरात्मकं तत्स्यात्सात्म द्वैतं तथाऽऽत्मना ॥ ३९२ ॥
यत्स्याद्यस्मिन्नविज्ञाते ज्ञाते तस्मिन्न तद्भवेत् ।
स्वतो निरात्मकं तत्स्यादिदं द्वैतं च तादृशम् ॥ ३९३ ॥
अहं ब्रह्मेत्यविज्ञाते द्वैतमेतद्विभासते ।
ज्ञाते त्वविद्याविध्वंसान्न क्वचिद्भेदधीर्भवेत् ॥ ३९४ ॥
विद्योत्पत्तावविद्येयं विरुद्धत्वेन बाध्यते ।
नाऽतः पृथगपेक्षाऽस्ति मिथ्याधीबाधनं प्रति ॥ ३९५ ॥
मिथ्याधियोऽस्याः सद्भावः स्यादविद्यैकमूलतः ।
मूलध्वस्तौ हतैवैषा भाताऽप्यस्मान्न बाधते ॥ ३९६ ॥

'अस्य' इत्यादि । प्रतीतिसे जो इस द्वैतका वस्तुत्व प्रतीत होता है, वह आत्म-वस्तुके सम्बन्धसे प्रतीत होता है, स्वतः नहीं ॥ ३९१ ॥

'रज्जुसर्पो' इत्यादि । जैसे विवेकज्ञानसे पहले रज्जुसर्पका स्वरूप रज्जु ही है, वैसे ही इस द्वैतका स्वरूप आत्मा ही है ॥ ३९२ ॥

'यत्स्याद्यस्मिन्न०' इत्यादि । जिसके अविज्ञात होनेपर जो पदार्थ प्रतीत होता है, वह उसके ज्ञात होनेपर प्रतीत नहीं होता, वह स्वतः निःस्वरूप हुआ करता है, यह द्वैत वैसा ही है ॥ ३९३ ॥

'अहम्' इत्यादि । 'मैं ब्रह्म हूं', ऐसा ज्ञान न होनेपर द्वैत भासता है और 'मैं ब्रह्म हूं', इस ज्ञानके होनेपर अविद्याका नाश हो जानेसे कहीं भेदज्ञान नहीं होता ॥ ३९४ ॥

'विद्योत्पत्ता०' इत्यादि । विद्याकी उत्पत्ति होनेपर विरोध होनेके कारण अविद्याका बाध हो जाता है, इसलिए भ्रमके बाधके लिए किसी अन्य ज्ञानकी अपेक्षा नहीं है ॥ ३९५ ॥

'मिथ्याधियोऽस्याः' इत्यादि । मिथ्याज्ञानके सद्भावका मूल एकमात्र अविद्या ही है । उस अविद्यारूपी मूलका विद्यासे नाश होनेपर मिथ्याज्ञान नष्ट हो जाता है, फिर भी यद्यपि प्रारब्ध कर्मवश बाधित द्वैतकी अनुवृत्ति हो सकती है, तथापि अविद्यारूपी मूलके नष्ट होनेके बाद प्रतीत होनेवाला द्वैत हमारा बिगाड़ नहीं कर सकता ॥ ३९६ ॥

मूले क्रकचसंलूने सुमहानपि पादपः ।
यथापूर्वं फलं नैव दत्ते शुष्यति कालतः ॥ ३९७ ॥
यत्राऽध्यासो यदध्यस्तं भेदो भाति तयोरिति ।
यदुक्तं तदसद्भेद एवाऽत्राध्यस्यते यतः ॥ ३९८ ॥
न भेदभेदिनोर्लोके भेदान्तरमपेक्ष्यते ।
तस्माद्ध्यस्यते भेदो निर्भेदात्मन्यविद्यया ॥ ३९९ ॥
ईश्वराव्याकृतप्राणविराड्भूतेन्द्रियादिधीः ।
नाऽविद्योपाश्रयं मुक्त्वा सम्भाव्या प्रत्यगात्मनि ॥ ४०० ॥
प्रत्यग्याथात्म्यदृष्ट्या तन्निपुणोऽपि न वीक्षते ।
न च प्रत्यग्धियं मुक्त्वा पराग्बुद्धिर्मितिर्भवेत् ॥ ४०१ ॥
पराञ्चि खानीत्येतच्च साटोपमभिधीयते ।
प्रत्यग्ज्ञानैकमेयत्वं वेदान्तेष्वात्मवस्तुनः ॥ ४०२ ॥

'मूले क्रकचसंलूने' इत्यादि। [जैसे] क्रकचसे (आरेसे) मूलके काट देनेपर महान् वृक्ष भी पूर्ववत् फल नहीं देता और काल पाकर सूख जाता है वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥३९७॥

'यत्राऽध्यासो' इत्यादि। जिसमें अध्यास है और जो अध्यस्त है; उन दोनोंका भेदज्ञान अध्यासका कारण है, यह जो कहा गया है, वह समीचीन नहीं है, क्योंकि भेद भी तो अध्यस्त ही है ॥ ३९८ ॥

'न भेदभेदिनोर्लोके' इत्यादि। लोकमें भेद और भेदवालेको अन्य भेदकी अपेक्षा नहीं हुआ करती, इसलिए भेदरहित आत्म-वस्तुमें अविद्यासे भेद अध्यस्त है ॥ ३९९ ॥

'ईश्वरा०' इत्यादि। कुछ लोग कहते हैं कि ईश्वर, अव्याकृत, प्राण, विराट्, भूत तथा इन्द्रिय आदिका ज्ञान संसारका कारण है, परन्तु उसका अविद्यारूप आश्रयको छोड़कर प्रत्यगात्मामें सम्भव नहीं ॥ ४०० ॥

'प्रत्यग्याथात्म्य०' इत्यादि। प्रत्यगात्माकी यथार्थ दृष्टिसे निपुण पुरुष भी आत्मामें द्वैतको नहीं देखता, क्योंकि प्रत्यगात्माके ज्ञानके बिना द्वैतज्ञान कभी हो ही नहीं सकता ॥ ४०१ ॥

'पराञ्चि' इत्यादि। 'पराञ्चि खानि' इस श्रुतिने डंकेकी चोटसे घोषणा की है कि वेदान्तोंमें आत्मवस्तुका ज्ञान प्रत्यक् प्रमाणसे ही हो सकता है ॥ ४०२ ॥

नित्यशुद्धस्तथा बुद्धो मुक्तः सत्यः परः स्वतः ।
प्रत्यग्दृष्ट्याऽवसेयोऽसौ सद्वेदान्तोक्तिमानतः ॥ ४०३ ॥
एवम्भूतोऽप्यसम्बुद्धस्वात्मतत्त्वो महेश्वरः ।
आपेदे कारणात्मत्वं नामरूपादिसर्जने ॥ ४०४ ॥
नामरूपाध्यास एवं व्याकृतः प्रतिपादितः ।
प्रवेश्यः, तत्र जीवस्य प्रवेशः प्रतिपाद्यते ॥ ४०५ ॥
सर्वशास्त्रारम्भ एष यदर्थस्तद्विबुद्धये ।
स एष इह देहेषु प्रविष्ट इति गीयते ॥ ४०६ ॥
आत्मज्ञानावतारार्थः सर्वशास्त्रसमुद्भवः ।
संसारोच्छेदमेवाऽमी फलं शास्त्रकृतो ब्रुवन् ॥ ४०७ ॥
स्वत एव मनुष्याणां प्रवृत्तिर्भोगसिद्धये ।
तत्राऽनुवादि शास्त्रं स्यान्निवृत्तावेव तन्मितिः ॥ ४०८ ॥

'नित्यशुद्धस्तथा' इत्यादि । प्रत्यक् प्रमाणमात्रसे गम्य परमात्मा स्वतः नित्य शुद्ध है, बुद्ध है, मुक्त है और सत्य है । वेदान्तवाक्यरूप प्रमाणसे वह परमात्मा प्रत्यग्दृष्टिसे ही जाना जा सकता है ॥ ४०३ ॥

'एवम्भूतो०' इत्यादि । एवम्भूत आत्मतत्त्वको न जाननेवाला वह महेश्वर नाम-रूपादि सृष्टिमें कारणताको प्राप्त हुआ ॥ ४०४ ॥

'नामरूपाध्यास' इत्यादि । इस प्रकारसे नामरूपाध्यास व्याकृत है और वही प्रवेश्य (प्रवेश करने योग्य) है, ऐसा प्रतिपादन किया गया, अब उसमें जीवके प्रवेशका प्रतिपादन करते हैं ॥ ४०५ ॥

'सर्वशास्त्रारम्भ' इत्यादि। जिसके ज्ञानके लिए यह सब शास्त्रोंका आरम्भ है वह यह परमात्मा जीवरूपसे इन देहोंमें प्रवेश कर गया है, यह कहा जाता है ॥ ४०६ ॥

'आत्मज्ञाना०' इत्यादि । सब शास्त्रोंकी रचना आत्मज्ञानकी उत्पत्तिके लिए ही है, क्योंकि सब शास्त्रकार संसारका उच्छेद ही आत्मज्ञानका फल है, ऐसा कहते हैं ॥ ४०७ ॥

'स्वत एव' इत्यादि । भोगकी सिद्धिके लिए मनुष्योंकी स्वतः ही प्रवृत्ति

विरोधः सर्वशास्त्रेषु पदार्थानां व्यवस्थितौ ।
युक्तस्तात्पर्यहीनत्वाच्छ्रुतौ सृष्टिविगानवत् ॥ ४०९ ॥
अपि वात्स्यायनादीनां शास्त्राणां द्वारभेदतः ।
प्रामाण्यमविरुद्धं स्यादैकात्म्यज्ञानजन्मने ॥ ४१० ॥
प्रवर्त्तमानः कामेषु शास्त्रदीपितवर्त्मना ।
दुर्लभत्वादिकान्दोषान्दृष्ट्वाऽतो विनिवर्त्तते ॥ ४११ ॥
अनित्यदुःखशून्यत्वं पदार्थानां स्फुटं ब्रुवन् ।
बुद्धोऽपि रागाद्युच्छित्तौ यतते नाऽऽत्मनिह्नुतौ ॥ ४१२ ॥
यद्वा वेदस्य कृत्स्नस्य स्वात्मज्ञानार्थतोदिता ।
तिष्ठन्त्वनात्मावादास्ते किन्नस्तैस्तैः प्रयोजनम् ॥ ४१३ ॥
स एषोऽत्राऽऽनखाग्रेभ्यः प्रविष्ट इति वेदगीः ।
व्याख्यायतेऽसौ पदश आदौ मीमांस्यते त्वथ ॥ ४१४ ॥

होती है, इसलिए भोग-प्रधान शास्त्र अनुवादमात्र है। उनका तात्पर्य निवृत्तिमें ही है ॥ ४०८ ॥

'विरोधः' इत्यादि। पदार्थोंकी व्यवस्थामें ही सब शास्त्रोंका विरोध है, सो युक्त ही है, क्योंकि पदार्थोंमें शास्त्रका तात्पर्य नहीं है। जैसे सृष्टिमें श्रुतिका तात्पर्य नहीं है किन्तु संसारकी निवृत्तिमें ही है, वैसे ही शास्त्रोंका भी निवृत्तिमें ही तात्पर्य है ॥ ४०९ ॥

'अपि वात्स्या०' इत्यादि। अपि च कामप्रधान वात्स्यायनादि शास्त्रोंका भी द्वारभेदसे आत्मज्ञानकी उत्पत्तिमें ही अविरुद्ध प्रामाण्य है ॥ ४१० ॥

'प्रवर्त्तमानः' इत्यादि। क्योंकि शास्त्रबोधित मार्गसे भी भोगोंमें प्रवृत्त होनेवाला पुरुष दुर्लभत्वादि दोषोंको देखकर उन भोगोंसे निवृत्त हो जाता है ॥ ४११ ॥

'अनित्यदुःखशून्यत्वं' इत्यादि। पदार्थोंको अनित्यदुःखशून्यात्मक बतलाता हुआ बुद्ध भी रागादिके उच्छेदमें स्पष्ट यत्न करता है, आत्माके छिपानेमें यत्न नहीं करता ॥ ४१२ ॥

'यद्वा' इत्यादि। अथवा सम्पूर्ण वेद आत्मज्ञानार्थक है, यह कह दिया। जो अनात्मवाद हैं, वे वैसे ही बने रहें, उनसे हमें क्या प्रयोजन है? ॥ ४१३ ॥

'स एषोऽत्रा०' इत्यादि। वह यह परमात्मा इस देहमें नखाग्रपर्यन्त प्रवेश

स इत्यनेन शब्देन प्रकृतार्थावलेहिना ।
अव्याकृताध्यक्ष आत्मा यः पुरोक्तः स उच्यते ॥ ४१५ ॥
ननु व्याक्रियतेत्येष शब्दः स्यात्कर्मकर्त्तरि ।
नोक्तोऽतोऽध्यक्ष इति चेन्नाऽर्थाक्षिप्तत्वसम्भवात् ॥ ४१६ ॥
अव्याकृतेदम्पदयोः सामानाधिकरण्यतः ।
व्याकृताव्याकृतैकत्वादध्यक्षोऽप्येव कल्प्यताम् ॥ ४१७ ॥
इदं जगन्नियन्त्रादिविभिन्नानेकरूपवत् ।
यथाऽधुना तथा पूर्वमव्यक्तत्वं विशिष्यते ॥ ४१८ ॥

कर गया, इस वेदवाक्यकी व्याख्या करते हैं, अब एक-एक पदकी मीमांसा की जाती है ॥ ४१४ ॥

'स इत्यनेन' इत्यादि। प्रकृतके (प्रकरणस्थित पदार्थके) बोधक 'स' इस शब्दसे पूर्वोक्त आत्मा, जो अव्याकृतका अध्यक्ष है, कहा जाता है ॥ ४१५ ॥

'ननु' इत्यादि । 'व्याक्रियत' यह शब्द कर्म-कर्तामें 'लङ्' लकार करनेसे सिद्ध हुआ है । कार्यकी सुकरताकी अपेक्षासे जहाँ अन्य कारकोंकी अपेक्षा नहीं की जाती वहां अन्य कारक भी कर्त्ता हो जाया करते हैं । जैसे 'स्वयमेव लूयते केदारः' (खेत आप ही कट रहा है) सूखा होनेसे आसानीसे कट रहा है, इसलिए खेतरूपी कर्म यहाँ कर्त्ता कहा जाता है, वैसे ही इस श्रुतिमें 'तद्धेदं व्याक्रियत' (प्रलय-कालमें अव्याकृतमें लीन वह जगत् आप ही व्याकृत हो गया) इस प्रकार व्याकृतिकी सुकरताकी अपेक्षासे कर्मभूत जगत्को कर्ता कहा है । इस वाक्यमें अध्यक्षका तो कथन है नहीं ? यदि पूर्वपक्षी ऐसा कहे, तो ठीक नहीं है, क्योंकि अर्थसे अध्यक्षका आक्षेप हो सकता है ॥ ४१६ ॥

'अव्याकृते' इत्यादि । अव्याकृत और इदम् ये दोनों पद प्रथमान्त होनेसे समानाधिकरण (अभिन्न अर्थके वाचक) प्रतीत होते हैं, इसलिए व्याकृत और अव्याकृतकी एकता सिद्ध होती है; इसलिए उन दोनोंकी एकताके लिए दोनोंका साक्षी एक है, यह कल्पना करनी चाहिए ॥ ४१७ ॥

'इदम्' इत्यादि । नियन्ता आदि अनेकभेदोंवाला और अनेकरूपोंवाला यह जगत् जैसा अब है, वैसा ही अव्याकृत-अवस्थामें था । केवल भेद इतना ही है कि अब व्यक्त है, प्रलयकालमें अव्यक्त था ॥ ४१८ ॥

नामरूपाद्यभिव्यक्तेः प्राग्व्यक्तापह्नवेऽप्यभूत् ।
अव्यक्ताध्यक्ष आत्मैको व्यक्तं यत्साक्षिकं जगत् ॥ ४१९ ॥
अध्यक्षोऽर्थाक्षिप्त एव न शाब्द इति चेन्न तत् ।
जगदन्तर्गतत्वेन शाब्दत्वस्याऽपि सम्भवात् ॥ ४२० ॥
तत्संभवप्रकारश्च विशदः प्रतिपाद्यते ।
ग्रामादिवदनेकार्थो जगच्छब्दो विवक्षया ॥ ४२१ ॥
ग्रामः शून्य इति प्रोक्ते निवासस्थलमुच्यते ।
ग्राम आगत इत्युक्ते निवासिजन उच्यते ॥ ४२२ ॥
ग्रामः सुस्थित इत्युक्ते द्वयमप्यभिधीयते ।
अर्थत्रयं जगच्छब्द ग्रामशब्दवदिष्यते ॥ ४२३ ॥
जगन्नश्वरमित्युक्ते जडमेवाऽभिधीयते ।
जगदव्यक्तमित्युक्ते चिन्मात्रमभिधीयते ॥ २२४ ॥

'नामरूपाद्यभिव्यक्तेः' इत्यादि । नाम, रूप आदिकी अभिव्यक्तिसे पहले यद्यपि व्यक्त नहीं था, तथापि अव्यक्तका अध्यक्ष एक आत्मा था, जो व्यक्त हुए जगत्‌का इस समय साक्षी है ॥ ४१९ ॥

'अध्यक्षोऽर्थाक्षिप्त' इत्यादि । अध्यक्ष अर्थसे ही आक्षिप्त है, शाब्द (शब्दार्थ) नहीं है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि जगत्‌के अन्दर भी अध्यक्ष आ गया है, इसलिए उसका शाब्द होना भी सम्भव है ॥ ४२० ॥

'तत्सम्भव०' इत्यादि । उसके सम्भवका प्रकार स्पष्टरूपसे प्रतिपादन किया जाता है । ग्राम आदि शब्दोंकी तरह विवक्षा-भेदसे जगत्‌शब्दके अनेक अर्थ हैं ॥ ४२१ ॥

'ग्रामः शून्य' इत्यादि । ग्राम शून्य है, ऐसा कहनेपर निवासस्थल कहा जाता है। ग्राम आ गया है, ऐसा कहनेपर निवासी मनुष्य कहे जाते हैं ॥४२२॥

'ग्रामः सुस्थित' इत्यादि । ग्राम सुरक्षित है, ऐसा कहनेपर निवासस्थल और निवासी मनुष्य दोनों कहे जाते हैं । ग्रामशब्दकी तरह जगत्‌शब्दके भी तीन अर्थ हैं ॥ ४२३ ॥

'जगन्नश्वरमित्युक्ते' इत्यादि । जगत् नश्वर है, ऐसा कहनेपर जगत् जड़ प्रतीत होता है । जगत् अव्यक्त हो गया, ऐसा कहनेपर चैतन्यमात्रका बोध होता है ॥ ४२४ ॥

व्याकृतं वाऽव्याकृतं वा जगदित्यभिधानतः।
आत्मानात्मोभयार्थैव विवक्षेत्यभिगम्यताम् ॥ ४२५ ॥
तर्ह्यव्याकृतवाक्येऽस्मिन् द्वयस्य प्रकृतत्वतः।
परस्यैव परामर्शः कथमत्रेति चेच्छृणु ॥ ४२६ ॥
जगज्जनिस्थितिध्वंसनृत्तसाक्षिणमीश्वरम्।
मुक्त्वाऽन्यस्य प्रवेश्यत्वात्प्रवेष्टा शिष्यते परः ॥ ४२७ ॥
अथवा भयनाशाय विराजः स्वात्मवीक्षणे।
तच्छब्देनोदितः साक्षी स परामर्शमर्हति ॥ ४२८ ॥
यद्वा विराडधिष्ठानं ब्राह्मणादावुदीरितम्।
आत्मशब्देन तस्याऽत्र परामर्शो भविष्यति ॥ ४२९ ॥
तच्छब्देन परामृष्टः साक्ष्यव्याकृतभासकः।
एतच्छब्देन कार्यस्थः प्रत्यक्षमुपदिश्यते ॥ ४३० ॥

'व्याकृतम्' इत्यादि। जगत् इस कथनसे व्याकृत अथवा अव्याकृत दोनों कहे जाते हैं, इसलिए यहांपर आत्मा और अनात्मा दोनोंकी जगत्शब्दसे विवक्षा समझनी चाहिए ॥ ४२५ ॥

'तर्ह्यव्याकृत०' इत्यादि। 'तर्हि' इस अव्याकृत वाक्यमें आत्मा और अनात्मा दोनों ही जब प्रकृत हैं, तब 'स' शब्दसे परमात्माका ही परामर्श क्यों किया जाता है ? ऐसा कहो तो सुनो ॥ ४२६ ॥

'जगज्जनि०' इत्यादि। जगत्की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलयरूप नृत्यके साक्षी ईश्वरको छोड़कर अन्यके (अनात्माके) प्रवेश्य (प्रवेशस्थान) होनेसे शेष रहा जो परमात्मा है, वही प्रवेष्टा हो सकता है ॥ ४२७ ॥

'अथवा' इत्यादि। अथवा 'यन्मदन्यन्नास्ति' इस प्रकार भयके नाशके लिए विराट्ने आत्माका दर्शन किया था, इसलिए तत्शब्दसे कहा हुआ, साक्षी 'स' शब्दसे परामर्शके योग्य है ॥ ४२८ ॥

'यद्वा' इत्यादि। अथवा ब्राह्मणके आदिमें ही 'आत्मैवेदमग्रे' इस श्रुतिसे विराट् अधिष्ठान कहा गया है, उसीका यहांपर आत्मशब्दसे परामर्श होगा ॥ ४२९ ॥

'तच्छब्देन' इत्यादि। 'स एष इह' इस श्रुतिमें 'स' शब्दसे अव्याकृतके

अद्वितीयमधिष्ठानं कार्यस्थः सद्वयस्तयोः ।
स एष इत्यभेदोक्तिर्दुष्करोति न चोद्यताम् ॥ ४३१ ॥
अज्ञातवस्तुतत्त्वस्य दुष्करं नाऽस्ति किञ्चन ।
नीलीकृतं नभः पश्य चक्षुपा नीलवस्त्रवत् ॥ ४३२ ॥
योग्यायोग्यव्यपेक्षेयं मानव्यवहृतौ भवेत् ।
कल्पनामात्रनिष्पत्तेर्नापेक्षाऽज्ञानभूमिषु ॥ ४३३ ॥
इहेत्यनेन सूत्रादिस्थाणुपर्यन्तविग्रहाः ।
उच्यन्ते, तेषु जीवोऽयं विस्पष्टमुपलभ्यते ॥ ४३४ ॥
प्रविष्ट इति शब्देन चिदाभासतमोन्विता ।
जीवत्वेनोपलब्धिर्या चितः सैषाऽभिधीयते ॥ ४३५ ॥

भासक साक्षीका परामर्श है। 'एष' शब्दसे कार्यमें स्थित साक्षीका प्रत्यक्ष उपदेश है ॥ ४३० ॥

'अद्वितीयमधिष्ठानम्' इत्यादि। अधिष्ठान अद्वितीय है, कार्यस्थ सद्वितीय है, उन दोनोंकी 'स एष' इस प्रकार अभेदोक्ति नहीं हो सकती है, यह तर्क नहीं करना चाहिए ॥ ४३१ ॥

'अज्ञातवस्तु०' इत्यादि। अज्ञातवस्तुतत्त्व (जिसको आत्मतत्त्वका ज्ञान नहीं है) उसके लिए कुछ कठिन नहीं है। तुम नेत्रसे नीलवस्त्रकी तरह नील हुए आकाशको नहीं देखते हो ॥ ४३२ ॥

'योग्यायोग्य०' इत्यादि। यह योग्य और अयोग्यके व्यवहारकी अपेक्षा प्रमाणके व्यवहारमें हुआ करती है। अज्ञानजन्य भ्रम तो कल्पनामात्रसे सिद्ध होते हैं, उनमें योग्य-अयोग्यव्यवहारकी अपेक्षा नहीं है ॥ ४३३ ॥

'इहेत्यनेन' इत्यादि। 'इह' इस शब्दसे सूत्रसे आरम्भ करके स्थावर-पर्यन्त शरीर कहे जाते हैं, उनमें यह जीव स्पष्ट रूपसे उपलब्ध होता है ॥४३४॥

'प्रविष्ट' इत्यादि। 'प्रविष्ट' इस शब्दसे चैतन्यकी जीवत्वरूपसे अज्ञान और चिदाभाससे युक्त जो उपलब्धि होती है, वही कही जाती है अर्थात् चैतन्यका अविद्या द्वारा बुद्धिमें प्रतिबिम्ब ही प्रवेशशब्दका अर्थ है ॥ ४३५ ॥

चिदाभासप्रवेशस्तु प्रत्यङ्मोहे स्वतो भवेत्।
तत्कार्येष्वनुवृत्तः स उपाधिश्चित्प्रवेशने ॥ ४३६ ॥
जपाकुसुमरक्तत्वं स्फटिके कल्प्यते यथा।
चिदाभासप्रवेशोऽयं चित्यध्यारोप्यते तथा ॥ ४३७ ॥
सूत्रादिस्थाणुपर्यन्तं जगत्सृष्ट्वा स्वमायया।
स्वाभासैकसहायेन स एव प्राविशत् परः ॥ ४३८ ॥
आनखाग्रेभ्य इत्युक्त्या मर्यादाऽस्य प्रवेशने।
उक्ता, स्पर्शेन चैतन्यं नखाग्रावधि लभ्यते ॥ ४३९ ॥
सामान्येन विशेषाच्च चिद् देहं व्याप्य वर्तते।
दृष्टान्ताभ्यां द्वयी वृत्तिर्द्विविधाभ्यामिहोच्यते ॥ ४४० ॥
दारु कृत्स्नमभिव्याप्य यथाऽग्निर्दारुणि स्थितः।
संव्याप्य तद्वदखिलं देहमात्मा व्यवस्थितः ॥ ४४१ ॥

'चिदाभास०' इत्यादि। प्रत्यगात्माके अज्ञानमें तो चिदाभासका प्रवेश स्वतः ही होता है और अज्ञानके कार्योंमें उस चिदाभासकी अनुवृत्ति होती है, अतः वह चिदाभास ही चितिके प्रवेशमें उपाधि है ॥ ४३६ ॥

'जपाकुसुम०' इत्यादि। जैसे जपाकुसुमकी रक्तताकी स्फटिकमें कल्पना की जाती है, वैसे ही चिदाभासके प्रवेशका चेतनमें आरोप किया जाता है ॥४३७ ॥

'सूत्रादि०' इत्यादि।' सूत्रसे लेकर स्थावर-पर्यन्त जगत्को अपनी मायासे बनाकर अपने आभासकी सहायतासे उस परमेश्वरने ही उसमें प्रवेश किया है ॥ ४३८ ॥

'आनखाग्रेभ्य' इत्यादि। 'आनखाग्रेभ्यः' इस कथनसे उस परमात्माके प्रवेशकी मर्यादा कही गई है, क्योंकि स्पर्श करनेसे नखाग्रपर्यन्त चैतन्यकी उपलब्धि होती है ॥ ४३९ ॥

'सामान्येन' इत्यादि। सामान्य और विशेषरूपसे देहको व्याप्त करके चैतन्य वर्त्तमान है, इसलिए दो दृष्टान्तोंसे दो प्रकारकी उसकी स्थिति यहाँपर कही जाती है ॥ ४४० ॥

'दारु' इत्यादि। जैसे अग्नि सारे ही काष्ठको व्याप्त करके काष्ठमें स्थित है, वैसे ही सारे ही देहको व्याप्त करके आत्मा देहमें स्थित है ॥ ४४१ ॥

तस्थावसंव्याप्य यथा क्षुरपात्रं क्षुरस्तथा।
श्रोत्रादिनाडीमध्यस्थस्तनुमव्याप्य संस्थितः ॥ ४४२ ॥
क्षुरपात्रे स्थानभेदाद्विभिद्यन्ते यथा क्षुराः।
चैतन्यानि विभिद्यन्ते तथा नाडीविभेदतः ॥ ४४३ ॥
प्राप्नोति वृत्ती द्वे जीवः स्वप्नजाग्रदवस्थयोः।
सामान्यवृत्तिमेवैकां सुषुप्तेः प्रतिपद्यते ॥ ४४४ ॥
सामान्यवृत्तिर्या साऽत्र जीवनायोपयुज्यते।
विशेषवृत्तयो देहे शब्दाद्या लोचनोद्यताः ॥ ४४५ ॥
प्रवेशवाक्यं पदशस्तात्पर्याच्च स्फुटीकृतम्।
तदनुग्राहको न्याय इदानीं प्रविचार्यते ॥ ४४६ ॥
किं देवदत्तगृहवत् प्रवेशोऽथोपलादिवत्।
जलार्कबिम्बवत्किंवा यद्वा द्रव्यगुणादिवत् ॥ ४४७ ॥

'तस्थाव०' इत्यादि। जैसे क्षुर क्षुरधानको व्याप्त किये बिना ही क्षुरधानमें रहता है, वैसे ही श्रोत्र आदि नाडियोंके मध्यमें स्थित चैतन्य देहको व्याप्त किये बिना ही देहमें स्थित है ॥ ४४२ ॥

'क्षुरपात्रे' इत्यादि। क्षुरधानमें स्थानोंके भेदसे जैसे क्षुरोंका भेद होता है, वैसे ही श्रोत्रादि नाडियोंके भेदसे देहमें चैतन्योंका भेद होता है ॥ ४४३ ॥

'प्राप्नोति' इत्यादि। स्वप्न और जाग्रत्—इन दो अवस्थाओंमें जीवकी दो वृत्तियाँ होती हैं और सुषुप्ति अवस्थामें एक सामान्यवृत्ति ही होती है ॥४४४॥

'सामान्यवृत्तिर्या' इत्यादि। जो सामान्यवृत्ति है, उसका जीवनमात्रमें उपयोग होता है और विशेष वृत्तियाँ देहमें शब्द आदि विषयोंके ज्ञानमें उपयोगी होती हैं ॥ ४४५ ॥

'प्रवेशवाक्यम्' इत्यादि। इतने ग्रन्थसे प्रवेशवाक्यके प्रत्येक पदका तात्पर्य स्पष्ट किया गया, अब प्रवेशानुग्राहक न्यायका विचार करते हैं ॥ ४४६ ॥

किं देवदत्त०' इत्यादि। जैसे बाहर अवस्थित देवदत्त घरमें प्रवेश करता है, वैसे ही यह प्रवेश है? या जैसे पाषाणके अन्दर पाषाणका ही सर्परूपसे परिणाम होता है, वैसे ही परमेश्वरका जीवरूपसे परिणाम है? अथवा जलमें सूर्यकी तरह प्रवेश है? किंवा द्रव्यमें गुणकी तरह प्रवेश है? ॥ ४४७ ॥

फलबीजवदाहोस्वित्, नाऽऽद्यः सर्वगतत्वतः ।
देवदत्तः परिच्छिन्नः सांशश्चाऽऽत्मा तु नो तथा ॥ ४४८ ॥
अव्यावृत्तानुगतयाथात्म्यादात्मवस्तुनः ।
परिच्छेदाद्यसम्भाव्यं नेति नेतीति वारणात् ॥ ४४९ ॥
नाऽतोऽनवच्छिन्नतनोर्निर्विभागात्मवस्तुनः ।
पूर्वस्थानवियोगेन नृवत्स्थानान्तरागमः ॥ ४५० ॥
न द्वितीयोऽपरिणतेरश्मान्तः सर्परूपतः ।
भूतानि परिणम्यन्ते न त्वात्मा परिणामवान् ॥ ४५१ ॥
न तृतीयोऽर्कजलयोरिव देहचिदात्मनोः ।
न संयोगविभागौ स्तो येन तद्वत्प्रवेशनम् ॥ ४५२ ॥

'फलबीज०' इत्यादि । अथवा फलमें बीजकी तरह प्रवेश है ? आद्य पक्षका तो सम्भव है नहीं, क्योंकि परमात्मा सर्वव्यापक है, देवदत्त परिच्छिन्न तथा सावयव है और आत्मा अपरिच्छिन्न तथा निरवयव है ॥ ४४८ ॥

'अव्यावृत्ता०' इत्यादि । आत्मा न किसीसे व्यावृत्त है और न किसीमें अनुगत है, इसलिए उसके परिच्छेद आदिका सम्भव नहीं है और 'नेति नेति' श्रुतिने परिच्छेदादिका निषेध भी किया है ॥ ४४९ ॥

'नाऽतोऽनव०' इत्यादि । किसी भी अवच्छेदसे रहित और किसी भी विभागसे रहित आत्म वस्तुका मनुष्यकी तरह पूर्वस्थानके वियोगसे स्थानान्तरमें प्रवेश नहीं हो सकता ॥ ४५० ॥

'न द्वितीयोऽ०' इत्यादि । पाषाणमें सर्पकी तरह आत्माका परिणाम है, यह द्वितीय पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि आत्माका परिणाम नहीं होता । पाषाणके अन्दर सर्परूपसे जो परिणाम है, वह पाषाणरूपसे स्थित भूतोंका परिणाम है, आत्माका परिणाम नहीं होता ॥ ४५१ ॥

'न तृतीयो०' इत्यादि । तृतीय पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि सूर्य और जल—इन दोनोंके संयोग और विभाग होते रहते हैं, देह और चिदात्माके संयोग और विभाग नहीं होते, इसलिए जलमें सूर्यकी तरह देहमें आत्माका प्रवेश नहीं हो सकता है ॥ ४५२ ॥

न चतुर्थोऽपारतन्त्र्यात्, द्रव्यतन्त्रा गुणादयः ।
न त्वात्मा देहतन्त्रोऽयं सर्वेश्वर इति श्रुतेः ॥ ४५३ ॥
न पञ्चमोऽविक्रियत्वाद्बीजं विक्रियया युतम् ।
षड्भावविक्रियाहीन आत्मा शास्त्रेषु सम्मतः ॥ ४५४ ॥
आधाराधेयता सर्पशिलयोः फलबीजयोः ।
अंशांशितेति वैषम्यान्न तत्र पुनरुक्तता ॥ ४५५ ॥
परिच्छिन्नो जीव एव देहेषु प्रविशत्वतः ।
न दोष इति चेन्नैवं स्रष्टुरेव प्रवेशनात् ॥ ४५६ ॥
तत्सृष्ट्वाऽथ तदेवाऽनु प्राविशत्स इति श्रुतेः ।
स्रष्टृप्रवेष्ट्रोरेकत्वं स्याद् भुक्त्वा व्रजतीतिवत् ॥ ४५७ ॥
ततः केनाऽप्युपायेन प्रवेशो घटते नहि ।
इति प्राप्ते पूर्वपक्षे प्रवेश उपपाद्यते ॥ ४५८ ॥

'न चतुर्थोऽ०' इत्यादि । आत्मा स्वतन्त्र है, इसलिए चतुर्थ पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि गुण आदि द्रव्यके अधीन हुआ करते हैं, आत्मा तो देहके अधीन नहीं है, श्रुति भी कहती है आत्मा सर्वेश्वर है ॥ ४५३ ॥

'न पञ्चमोऽ०' इत्यादि । आत्मा अविक्रिय है, इसलिए पञ्चम पक्ष भी ठीक नहीं है, बीज विकारसे युक्त है और शास्त्रसम्मत आत्मा छः प्रकारके भावविकारोंसे रहित है ॥ ४५४ ॥

'आधाराधेयता' इत्यादि । सर्प और शिलाका आधाराधेयभाव है तथा फल और बीजका अंशांशिभाव है, अतः इस प्रकार विषमता होनेसे पुनरुक्ति दोष नहीं है ॥ ४५५ ॥

'परिच्छिन्नो' इत्यादि । यदि कहो कि परिच्छिन्न जीव ही देहोंमें प्रवेश करता है, ऐसा कहनेमें कोई दोष नहीं है, तो यह कहना युक्त नहीं है, क्योंकि स्रष्टाका प्रवेश कहा गया है ॥ ४५६ ॥

'तत्सृष्ट्वा०' इत्यादि । 'तत्सृष्ट्वा तदेवानु प्राविशत्' (उसकी रचनाकर आप ही उसमें प्रवेश कर गया) इस श्रुतिसे 'भुक्त्वा व्रजति' (भोजन करके जाता है) इस वाक्यके प्रयोगकी भाँति स्रष्टा और प्रवेष्टाकी एकता ही प्रतीत होती है ॥ ४५७ ॥

'ततः' इत्यादि । इस परिस्थितिमें किसी भी उपायसे उसका (स्रष्टाका)

अप्रविष्टस्वभावोऽयं दिग्देशाद्यनभिप्लुतेः ।
कल्पितोऽस्य प्रवेशः स्याज्जलपात्रार्कबिम्बवत् ॥ ४५९ ॥
विभागाद्यंशवैषम्येऽप्यस्ति साम्यं विवक्षितम् ।
उपाधिस्थोपलभ्यादि साम्यं केन निवार्यते ॥ ४६० ॥
उपाधावुपलभ्यत्वमन्यथात्वेन भासनम् ।
बहुत्वभानमित्येतद् दृष्टदार्ष्टान्तयोः समम् ॥ ४६१ ॥
तेजोऽधिकं रवेर्बिम्बमशक्यं द्रष्टुमञ्जसा ।
तथापि जलमध्ये तद्बिम्बं सम्यगवेक्ष्यते ॥ ४६२ ॥
स्वयम्प्रकाश आत्मैवं नोपलभ्योऽनुपाधिकः ।
जडदेहाद्युपाधौ तु विस्पष्टमुपलभ्यते ॥ ४६३ ॥

प्रवेश नहीं बन सकता, [क्योंकि वह अपरिच्छिन्न तथा व्यापक है], इस प्रकारका पूर्वपक्ष प्राप्त होता है, अतः उसके प्रवेशका उपपादन किया जाता है ॥ ४५८ ॥

'अप्रविष्ट०' इत्यादि । दिक्, देश, काल आदिका परिच्छेद न होनेके कारण यद्यपि यह आत्मा अप्रविष्टस्वभाव है, तथापि जलपात्रमें सूर्यके बिम्बकी तरह इसका प्रवेश प्रतिबिम्बरूपसे कल्पित है ॥ ४५९ ॥

'विभागाद्यंश०' इत्यादि । यद्यपि दृष्टान्तानुसार संयोग, विभाग आदि अंशोंकी प्रकृत दार्ष्टान्तमें समानता नहीं है, तथापि उपाधिमें स्थिति और उपाधिमें उपलब्धिरूप दोनोंकी समताको कौन हटा सकता है अर्थात् जैसे जलमें सूर्यकी स्थिति और उपलब्धि होती है, वैसे ही आत्माकी चिदाभासरूपसे बुद्धिमें स्थिति और उपलब्धि होती है, यही समता प्रकृतमें विवक्षित है, यह भाव है ॥ ४६० ॥

'उपाधा०' इत्यादि । उपाधिमें उपलब्ध होना, अन्यथारूपसे प्रतीत होना, तथा नानारूपसे प्रतीत होना—इस प्रकार तीनों दृष्टान्त और दार्ष्टान्तमें समान है ॥ ४६१ ॥

'तेजोऽधिकम्' इत्यादि । अधिक तेजवाले सूर्यका बिम्ब यद्यपि ठीक-ठीक रूपसे नहीं देखा जा सकता, तथापि जलके मध्यमें वह ठीक रूपसे देखा जाता है ॥ ४६२ ॥

'स्वयंप्रकाश' इत्यादि । यह स्वयप्रकाश आत्मा उपाधिके बिना उपलब्ध

दर्पणाभिहता दृष्टिः परावृत्य स्वमाननम् ।
प्राप्नुवन्त्याभिमुख्येन व्यत्यस्तं दर्शयेन्मुखम् ॥ ४६४ ॥
देहाद्युप्लुतैवं धीरात्मानं व्याप्नुवत्यसौ ।
अविक्रियं विक्रियाभिर्युक्त इत्येव भासयेत् ॥ ४६५ ॥
एकोऽप्यनेकधा भाति तरणिः पात्रभेदतः ।
एवं नानादेहभेदाद् भ्रान्त्याऽऽत्मैकोऽप्यनेकधा ॥ ४६६ ॥
निर्धूताशेषनानात्वतद्धेतुरविभाववान् ।
अनन्यसाक्षिकोऽपीदृक् स्यात्प्रवेशभ्रमादयम् ॥ ४६७ ॥
द्रष्ट्रादिरूपरहितः प्रत्यगात्माऽभवत्पुरा ।
नामरूपजनौ सत्यां द्रष्टृत्वादियुतो भवेत् ॥ ४६८ ॥

नहीं होता और जड़ देह आदि उपाधियोंमें तो स्पष्टरूपसे उपलब्ध होता है ॥ ४६३ ॥

'दर्पणा०' इत्यादि । जैसे दर्पणसे टक्कर खाकर लौटी हुई दृष्टि अपने ही मुखको प्राप्त होकर उसी मुखको सामने दर्पणमें विपरीतरूपसे दिखलाती है ॥ ४६४ ॥

'देहाद्यु०' इत्यादि । वैसे ही देहादिसे टक्कर खाकर लौटी हुई बुद्धि आत्माको व्याप्त करके अविकारी आत्माको विकारोंसे युक्त बतलाती है ॥ ४६५ ॥

'एकोऽप्य०' इत्यादि । सूरज यद्यपि एक है, तथापि पात्रोंके भेदसे जैसे अनेक हो जाता है, वैसे ही आत्मा यद्यपि एक है, तथापि नाना देहोंके भेदसे आत्मा भ्रमसे अनेक प्रतीत होता है ॥ ४६६ ॥

'निर्धूता०' इत्यादि । यद्यपि आत्माका किसी प्रकारसे भेद, भेद-कारण धर्मीभेद, किसी प्रकारसे विभाग कोई दूसरा साक्षी नहीं है, तथापि वह आत्मा प्रवेशके भ्रमसे ऐसा प्रतीत होता है ॥ ४६७ ॥

'द्रष्ट्रादि०' इत्यादि । सृष्टिकी उत्पत्तिसे पहले प्रत्यगात्मा द्रष्टा आदि रूपसे रहित शुद्ध ब्रह्म ही था; नाम और रूपकी उत्पत्ति होनेपर वही द्रष्टृत्वादि रूपोंसे युक्त हो गया ॥ ४६८ ॥

द्रष्टृश्रोत्रादिरूपो यो यश्च द्रष्ट्रादिवर्जितः।
बुद्धितत्कारणोपाधी क्षेत्रज्ञेश्वरसंज्ञकौ ॥ ४६९ ॥
जिघ्राणीममहं गन्धमिति यो वेत्त्यविक्रियः।
स सर्वसाक्षी पूर्वाभ्यामुपलक्षणमर्हति ॥ ४७० ॥
अप्पात्रोत्थापिताद्भानोर्दिवि भानुर्यथेक्ष्यते।
सर्वसाक्षी तथा धीस्थात्कर्तृभोक्त्रादिलक्षणात् ॥ ४७१ ॥
प्रकाशात्मा यथा चन्द्रः शाखाग्रादतथाविधात्।
लक्ष्यस्तथा चिदात्मापि कारणोपाधितो जडात् ॥ ४७२ ॥
जीवत्वभ्रान्तिरेषैवं प्रत्यग्बोधोपयोगतः।
जलपात्रार्कसाम्येन प्रवेश इति कल्प्यते ॥ ४७३ ॥
दिग्देशकालशून्यस्य प्रवेशो बिलसर्पवत्।
न त्वजस्य परस्याऽस्ति तेनाऽविद्याप्रकल्पितः ॥ ४७४ ॥

'द्रष्टृ०' इत्यादि। द्रष्टा, श्रोता आदिरूपसे कहलानेवाला जो बुद्धिरूप उपाधिसे युक्त चेतन है, उसकी क्षेत्रज्ञ (जीव) संज्ञा है। तथा द्रष्टृत्व आदिसे रहित होकर जो कारणरूप (अज्ञानरूप) उपाधिसे युक्त है, उसकी ईश्वर संज्ञा है ॥ ४६९ ॥

'जिघ्राणी०' इत्यादि। मैं इस गन्धको सूँघता हूँ, इस प्रकार अविक्रिय होता हुआ जो जानता है, वह पूर्वोक्त दोनों उपाधियोंसे उपलक्षित चैतन्य सबका साक्षी अर्थात् बुद्ध्यादि सब पदार्थोंका भासक है ॥ ४७० ॥

'अप्पात्रो०' इत्यादि। जलपात्रमें स्थित प्रतिबिम्बरूप सूर्यसे जैसे आकाशस्थ सूर्यका दर्शन होता है, वैसे ही बुद्धिमें स्थित कर्त्ता, भोक्ता आदिरूप चेतनसे सबको साक्षीरूप चेतनका दर्शन होता है ॥ ४७१ ॥

'प्रकाशात्मा' इत्यादि। जैसे प्रकाशस्वरूप चन्द्रमा अप्रकाशस्वरूप शाखाग्रसे देखा जाता है, वैसे ही चिदात्मा भी जड़ात्मक कारणरूप उपाधिसे देखा जाता है ॥ ४७२ ॥

'जीवत्वभ्रान्ति०' इत्यादि। प्रत्यगात्माके ज्ञानका उपयोगी जो जीवत्वभ्रम है, वही प्रकृतमें जलपात्रके सूर्यकी समतासे प्रवेश कहा जाता है ॥ ४७३ ॥

'दिग्देश०' इत्यादि। दिग्, देश और काल आदि परिच्छेदसे रहित तथा

अविद्यया तु साक्ष्येष केवलोऽप्यविवेकतः ।
बुद्ध्यादिकार्यगैर्धर्मैः प्रतिविम्बवदिष्यते ॥ ४७५ ॥
अग्निः सूर्यो मरुच्चेति दृष्टान्ताः श्रुत्युदीरिताः ।
अप्रविष्टस्वभावोक्ताः कार्यमात्माऽऽविशज्जगत् ॥ ४७६ ॥
अग्निर्यथैको भुवनं काष्ठलोष्टादिरूपकम् ।
प्रविष्टः प्रतिरूपोऽभूदप्रविष्टोऽपि सन्स्वतः ॥ ४७७ ॥
वायुर्यथैको भुवनं नानाव्यजनरूपकम् ।
प्रविष्टो बहुरूपोऽभूदप्रविष्टोऽपि सन्स्वतः ॥ ४७८ ॥
सूर्यो यथोदपात्रेषु प्रविष्टो बहिरेव सन् ।
तथाऽऽत्माऽप्यप्रविष्टः सन्प्रविष्ट इति कल्प्यते ॥ ४७९ ॥
यथा सृष्ट्यादयः क्लृप्ताः प्रवेशोऽपि तथेक्ष्यताम् ।
युक्त्या नैवोपपद्यन्ते सृष्ट्याद्याः कल्पिताः स्वतः ॥५८०॥

जन्मरहित परमात्माका प्रवेश बिलमें सर्पकी तरह नहीं हो सकता, इसलिए अविद्याप्रयुक्त कल्पित ही उसका प्रवेश है ॥ ४७४ ॥

'अविद्याया' इत्यादि । अद्वितीय होता हुआ भी यह साक्षी अविद्यासे उत्पन्न हुए बुद्धि आदि कार्योंके धर्मोंसे प्रतिबिम्बकी तरह देखा जाता है, अर्थात् जैसे मलिनतासे हीन मुख दर्पणकी मलिनतासे मलिन प्रतीत होता है, वैसे ही शुद्ध आत्मा भी अविद्यासे बुद्ध्यादिमें तादात्म्याध्यास द्वारा कर्त्ता, भोक्ता आदि रूपसे प्रतीत होता है ॥ ४७५ ॥

'अग्निः' इत्यादि । अग्नि, सूर्य और पवन—ये तीन दृष्टान्त कठवल्ली श्रुतिने कहे हैं । जैसे ये तीनों अप्रविष्टस्वभाव होते हुए भी प्रविष्ट कहे जाते हैं, वैसे ही कार्य जगत्में आत्माका प्रवेश है ॥ ४७६ ॥

'अग्निर्यथैको' इत्यादि । अप्रविष्ट-स्वभाव होता हुआ भी अग्नि जैसे काष्ठ, लोष्ठ आदिरूप भुवनमें प्रवेश करके अनेकरूप हो जाता है और जैसे अप्रविष्ट-स्वभाव वायु नाना व्यजनके रूप (पंखा) में प्रवेश करके बहुरूप हो जाता है एवं सूर्य जैसे बाहर रहकर ही जलपात्रोंमें प्रवेश कर जाता है; वैसे ही अप्रविष्ट-स्वभाव आत्माका यह प्रवेश समझना चाहिए ॥ ४७७–७९ ॥

'यथा' इत्यादि । जैसे सृष्टि आदि कल्पित हैं, वैसे ही प्रवेश भी कल्पित

नाऽसतो जन्मना योगः सतः सत्त्वं न चेष्यते ।
कूटस्थे विक्रिया नाऽस्ति तस्मादज्ञानतो जनिः ॥ ४८१ ॥
रूपं रूपमितीयं तु स्पष्टमृक्प्रत्यगात्मनः ।
याथात्म्यदर्शनायैव सृष्ट्यादीन्यभ्यभाषत ॥ ४८२ ॥
क्षुरपात्राख्यदृष्टान्ताद्विशेषेण प्रवेशनम् ।
इन्द्रियेष्वतिविस्पष्टमुपलभ्यत्वमात्मनः ॥ ४८३ ॥
यदग्निकाष्ठदृष्टान्तात्सामान्येन प्रवेशनम् ।
तदधिष्ठानरूपेण कार्यव्यापित्वमुच्यते ॥ ४८४ ॥
अधिष्ठानारोप्यभावमन्तरेण न कुत्रचित् ।
व्याप्यव्यापकयोः कृत्स्नस्वरूपव्याप्तिरीक्ष्यते ॥ ४८५ ॥
अत्यन्तभिन्नयोर्व्याप्तिर्नहि दृष्टा गवाश्वयोः ।
नाऽप्यत्यन्तमभिन्नस्य, व्याप्यव्यापकवर्जनात् ॥ ४८६ ॥

ही समझना चाहिए । युक्तिसे सृष्टिप्रवेश आदि सिद्ध नहीं हो सकते; इसलिए सृष्टि-प्रवेश आदि कल्पित ही हैं ॥ ४८० ॥

'नाऽसतो' इत्यादि । असत्का जन्म नहीं हो सकता और सत्का भी जन्म नहीं हो सकता, [क्योंकि वह तो पहलेसे ही विद्यमान है ।] और कूटस्थमें विकार नहीं है, इसलिए अज्ञानसे ही उसका जन्म है ॥ ४८१ ॥

'रूपं रूपं' इत्यादि । 'रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव' यह श्रुति आत्माके यथार्थ-स्वरूपका स्पष्टरूपसे दर्शन हो, इसलिए सृष्टिका प्रतिपादन करती है ॥ ४८२ ॥

'क्षुरपात्रा०' इत्यादि । क्षुरपात्रके दृष्टान्तसे प्रतिपादित जीव-चैतन्यकी इन्द्रियोंमें अतिस्पष्ट उपलब्धि ही विशेषरूपसे प्रवेश है ॥ ४८३ ॥

'यदग्नि०' इत्यादि । अधिष्ठानरूपसे कार्यभूत देह आदिमें चैतन्यकी व्याप्ति ही अग्निकाष्ठके दृष्टान्त द्वारा प्रतिपादित सामान्यरूपसे चैतन्यका प्रवेश है ॥ ४८४ ॥

'अधिष्ठाना०' इत्यादि । अधिष्ठानारोप्यभावके बिना कहीं भी व्याप्य और व्यापककी पूर्णरूपसे व्याप्ति नहीं देखी जाती है ॥ ४८५ ॥

'अत्यन्त०' इत्यादि । परस्पर अत्यन्त भिन्न गाय और अश्वकी व्याप्ति नहीं

भेदाभेदौ वास्तवौ तु दुर्लभौ तेन शिष्यते ।
अधिष्ठानारोपितयोरेव व्याप्तिर्बलादियम् ॥ ४८७ ॥
तमसैव यथा सर्पं स्रक् प्रविष्टा न तु स्वतः ।
प्रत्यगज्ञानकार्याणि स्वात्मैवं माययाऽऽविशत् ॥ ४८८ ॥
व्यापित्वमुपलभ्यत्वमिति द्वेधा प्रवेशनम् ।
सिद्धं प्रविष्टात् ये दोषास्तान्निराचक्ष्महेऽधुना ॥ ४८९ ॥
पर एव प्रविष्टश्चेत् प्रविष्टानामनेकतः ।
तदनन्यत्वतः प्रापन्महेशस्याऽप्यनेकता ॥ ४९० ॥
नैष दोषोऽस्य चोद्यस्य विपरीतत्वसम्भवात् ।
बहूनामेकतादात्म्यादेकत्वं किं न चोद्यते ॥ ४९१ ॥

देखी जाती है और अत्यन्त अभिन्नकी (स्वकी स्वमें) भी व्याप्ति नहीं देखी जाती है, क्योंकि उनका व्याप्यव्यापकभाव नहीं है ॥ ४८६ ॥

'भेदाभेदौ' इत्यादि । वास्तव भेद और अभेद तो दुर्लभ हैं, इसलिए परिशेषसे अधिष्ठान और आरोपितकी व्याप्ति ही सिद्ध होती है ॥ ४८७ ॥

अधिष्ठानका आरोप्यके साथ संयोग, समवाय आदि सम्बन्ध तो है नहीं, इसलिए कल्पित तादात्म्य सम्बन्धसे ही अधिष्ठानकी आरोप्यमें व्याप्ति होती है; इस अर्थको दृष्टान्तसे कहते हैं—'तमसैव' इत्यादिसे ।

जैसे माला अज्ञानसे ही सर्पमें प्रवेश करती है, स्वरूपसे नहीं, वैसे ही अपने अज्ञानके कार्योंमें आत्माने अज्ञानसे ही प्रवेश किया ॥ ४८८ ॥

'व्यापित्वम्' इत्यादि । चैतन्यरूपसे व्याप्ति और द्रष्टा, श्रोता आदिरूपसे उपलब्धि यों दो प्रकारसे चेतनका प्रवेश सिद्ध हो गया । अब जो प्रवेश करनेसे परमात्मामें दोष देते हैं, उनका निराकरण करते हैं ॥ ४८९ ॥

'पर एव' इत्यादि । यदि परमात्माने ही प्रवेश किया है, तो वह प्रविष्ट होकर जीवरूपसे अनेक हो गया, इस परिस्थितिमें उन जीवोंके साथ ईश्वरका अभेद होनेसे उसमें भी अनेकता हो जायगी ॥ ४९० ॥

'नैष दोषो०' इत्यादि । यह दोष नहीं है, इससे विपरीत तर्कका भी सम्भव है, क्योंकि अनेक जीवोंका एक परमात्माके साथ तादात्म्य होनेसे एकत्वका तर्क क्यों नहीं करते हो ? ॥ ४९१ ॥

नियामकस्त्वागमोऽत्र स च भेदं निवारयेत् ।
कल्प्यैः सर्पादिभिर्भेदैर्न तु रज्जुर्विभिद्यते ॥ ४९२ ॥
एको देवो निविष्टोऽत्र बहुधेति श्रुतीरणात् ।
वियद्वदेक एवैष ईश्वरोऽभ्युपगम्यताम् ॥ ४९३ ॥
संसारित्वात् प्रविष्टानां परस्य तदभेदतः ।
संसारित्वं प्रसक्तं चेत्, न, क्षुधाद्यत्ययश्रुतेः ॥ ४९४ ॥
सुखदुःखविमोहादिदर्शनान्नेति चेत्, न तत् ।
न लिप्यते लोकदुःखैर्लोकबाह्य इति श्रुतेः ॥ ४९५ ॥
उपाधिजनितो योऽयं चिदाभासोऽवभासते ।
दुःखाद्यनुभवस्तत्र सावकाशो भविष्यति ॥ ४९६ ॥
दुःखी यदि भवेदात्मा कः साक्षी दुःखिनो भवेत् ।
दुःखिनः साक्षिता नैव साक्षिणो दुःखिता तथा ॥ ४९७ ॥

'नियामक०' इत्यादि । इस अर्थमें वेद नियामक है, क्योंकि वह भेदका निषेध करता है । और कल्पित सर्पादि भेदोंसे अधिष्ठानभूत रज्जुका भेद नहीं हुआ करता ॥ ४९२ ॥

'एको देवो' इत्यादि । 'एक ही देव प्रवेश करके अनेकरूप हो गया है' इस प्रकार श्रुतिका कथन है; इससे आकाशकी तरह प्रवेश करनेवाले ईश्वरको एक ही मानना चाहिए ॥ ४९३ ॥

'संसारित्वात्' इत्यादि । प्रविष्ट संसारी जीवोंका परमात्माके साथ अभेद होनेसे परमात्मामें संसारित्वकी प्रसक्ति होगी, इस प्रकारकी शङ्का भी नहीं करनी चाहिए, क्योंकि 'अशनायापिपासे शोकं मोहं जरां मृत्युमत्येति' (क्षुधा, पिपासा, शोक, मोह, जरा और मृत्युसे परमात्मा रहित है) इस श्रुतिसे परमात्मामें क्षुधा आदिका अभाव सुना जाता है ॥ ४९४ ॥

'सुखदुःख०' इत्यादि । सुख, दुःख, मोह आदिके दर्शनसे क्षुधा आदिका अभाव नहीं है, यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि श्रुति कहती है कि 'वह लोकोंसे बाह्य है और लोक-दुःखोंसे लिप्त नहीं होता' ॥ ४९५ ॥

'उपाधिजनितो' इत्यादि । अन्तःकरणरूपी उपाधिमें जो यह चिदाभास प्रतीत होता है, उसमें दुःख आदिका अनुभव सावकाश हो सकता है ॥४९६

'दुःखी' इत्यादि । यदि आत्मा दुःखी होगा, तो दुःखीका साक्षी

नर्ते स्यात् विक्रियां दुःखी साक्षिता का विकारिणः ।
धीविक्रियासहस्राणां साक्ष्यतोऽहमविक्रियः ॥ ४९८ ॥
शरीरेन्द्रियसङ्घाते आत्मत्वेनाऽभिमानिनीम् ।
चिदाभासयुतां बुद्धिं विशिंषन्ति सुखादयः ॥ ४९९ ॥
उदासीनो यथा पश्येद्दण्डिनं कलहोदितम् ।
सुखदुःखादिमद्बुद्धिं साक्षी तद्वदसंहतः ॥ ५०० ॥
एवं सति पराच्येव दुःखं प्रत्यक्षमिष्यताम् ।
प्रतीच्यात्मनि वेदोऽयमक्षादीनि निषेधति ॥ ५०१ ॥
विज्ञातारमरे केन विजानीयादिति श्रुतिः ।
विदिताविदिताभ्यां तदन्यदेवेति च श्रुतेः ॥ ५०२ ॥
अहं सुखीति विज्ञानमात्मच्छायैककर्मकम् ।
आत्मन्यारोप्यते भ्रान्तैर्विद्वद्भिश्चोपचर्यते ॥ ५०३ ॥

कौन होगा ? दुःखी साक्षी नहीं हुआ करता और साक्षी दुःखी नहीं हुआ करता ॥ ४९७ ॥

'नर्ते' इत्यादि । विकारके बिना दुःखी नहीं होता और विकारी साक्षी नहीं होता है । मैं तो बुद्धिके सहस्रों विकारोंका साक्षी हूँ, इसलिए अविक्रिय हूँ ॥ ४९८ ॥

'शरीरेन्द्रिय०' इत्यादि । शरीरेन्द्रिय-संघातमें आत्मत्वका अभिमान करनेवाली चिदाभास सहित बुद्धिके सुख, दुःख आदि विशेषण हैं ॥ ४९९ ॥

'उदासीनो' इत्यादि । जैसे उदासीन पुरुष लड़नेके लिए उद्यत हुए दण्डी पुरुषको देखता है; वैसे ही सुख, दुःख आदिसे युक्त बुद्धिको बुद्धिसे असंहत (अलग) होकर साक्षी देखता है ॥ ५०० ॥

'एवं सति' इत्यादि । ऐसी दशामें पराक् जो देहादि हैं, उन्हींमें दुःखको प्रत्यक्षरूपसे देखना चाहिए । प्रत्यगात्मामें तो वेद इन्द्रियोंका निषेध करता है, इसलिए प्रत्यगात्मामें दुःखका प्रत्यक्ष ही नहीं होता ॥ ५०१ ॥

'विज्ञाता०' इत्यादि । 'सब पदार्थोंके ज्ञाता आत्माको किससे जानें' इत्यर्थक श्रुतिका वचन है, वैसे ही 'ज्ञात और अज्ञात दोनोंसे भिन्न है' यह भी श्रुति है ॥ ५०२ ॥

'अहं सुखीति' इत्यादि । 'अह सुखी' (मैं सुखी हूँ), यह ज्ञान आत्माकी

नासिकाग्रे महद् दुःखं पादाङ्गुष्ठाग्र इत्यपि।
देहावयवगं दुःखं दृष्टमात्मनि तत्कथम् ॥ ५०४ ॥
प्रतीचि चेद्भवेद् दुःखं व्याप्नुयाद्बोधवद्वपुः।
चिद्वद् द्रष्टृस्वरूपत्वात्प्रतिकूलं च नो भवेत् ॥ ५०५ ॥
आत्मनस्त्वेव भोगाय सर्वं प्रियमिति श्रुतेः।
सुखमात्मैकविषयमिति चेत्, तन्न युज्यते ॥ ५०६ ॥
यत्र वाऽन्यस्य क्लृप्तिः स्यात्तत्राऽन्योऽन्यत्प्रपश्यति।
इति भ्रान्तात्मविषयं श्रुतं द्वैतं सुखात्मकम् ॥ ५०७ ॥
यत्र त्वात्मैव सर्वं स्यात्तत्र कं केन पश्यति।
इति बुद्धात्मनि द्वैतं सुखदुःखादि वारितम् ॥ ५०८ ॥
तुभ्यं न रोचते पापात् मया त्वित्यनुभूयते।
प्रत्यक्प्रवणया दृष्ट्या संसारः कोऽपि नाऽऽत्मनि ॥ ५०९ ॥

जो चिदाभासरूप छाया है, उसको विषय करता है। भ्रान्त पुरुष आत्मामें इस ज्ञानका आरोप करते हैं और विद्वान् उपचार करते हैं ॥ ५०३ ॥

'नसिकाग्रे' इत्यादि। नासिकाके अग्रभागमें बड़ा दुःख है; पैरके अंगूठेमें बड़ा दुःख है, इस प्रकार देहके अवयवोंमें जो दुःख प्रतीत होता है, वह आत्मामें कैसे हो सकता है ? ॥ ५०४ ॥

'प्रतीचि' इत्यादि। प्रत्यगात्मामें यदि दुःख होता, तो ज्ञानकी तरह सारे शरीरमें व्याप्त हो जाता, जैसे द्रष्टाका स्वरूप होनेसे ज्ञान आत्माके प्रतिकूल—द्वेष्य—नहीं है, वैसे ही दुःख भी आत्माके प्रतिकूल न होता ॥५०५॥

'आत्मन०' इत्यादि। यदि शङ्का हो कि 'आत्माके ही भोगके लिए सब प्रेय हैं' यह श्रुति आत्मामें ही सुख बतलाती है, तो यह शङ्का युक्त नहीं है ॥५०६॥

'यत्र' इत्यदि। क्योंकि 'जहां अन्यकी कल्पना होती है, वहां अन्य अन्यको देखता है' इस श्रुतिसे सिद्ध होता है कि सुखरूप द्वैत भ्रान्त आत्मामें है ॥५०७॥

'यत्र' इत्यादि। 'जिस अवस्थामें सब आत्मा ही है, उस अवस्थामें कौन किसको देखे', इस प्रकार श्रुतिने ज्ञानी आत्मामें सुख-दुःखादि द्वैतका निषेध किया है ॥ ५०८ ॥

'तुभ्यम्' इत्यादि। तुम्हें पापसे यह विषय पसन्द नहीं आता, परन्तु मैं तो प्रत्यक्प्रवणदृष्टिसे अनुभव करता हूँ कि आत्मामें कोई भी संसार नहीं है ॥५०९॥

इच्छाद्वेषादिमानात्मेत्येवं समयबन्धनम् ।
तार्किकैः क्रियतां तत्तु नैव युक्त्योपपद्यते ॥ ५१० ॥
नित्यानुमेय आत्मा चेत् मनसा तस्य दुःखिता ।
न भायात्, दृश्य आत्मा चेद् द्रष्टृभावः प्रसज्यते ॥ ५११ ॥
द्रष्टृत्वं दृश्यता चाऽस्य निरंशत्वान्न युज्यते ।
सांशत्वे स्यादनित्यत्वं नाऽतो दुःखित्वमात्मनः ॥ ५१२ ॥
अदुःखित्वे परस्येष्टे तदन्यस्याऽप्यभावतः ।
कस्य दुःखनिवृत्त्यर्थमारब्धोपनिषत्त्वया ॥ ५१३ ॥
प्रत्यगज्ञानहेतूत्थदुःखित्वादिभ्रमोऽत्र यः ।
तद्ध्वंसमात्रसिद्ध्यर्थमारब्धोपनिषन्मया ॥ ५१४ ॥
नवसङ्ख्येयमात्रेक्षी दशमो विभ्रमाद्यथा ।
न वेत्ति दशमोऽस्मीति स्वीक्षमाणोऽपि तान्नव ॥ ५१५ ॥

'इच्छाद्वेषा०' इत्यादि। आत्मा इच्छा, द्वेष आदिसे युक्त है; इस प्रकार तार्किकोंने अपने शास्त्रमें माना है; परन्तु वह युक्तिसे सिद्ध नहीं हो सकता ॥५१०॥

'नित्यानुमेय' इत्यादि। क्योंकि यदि आत्मा नित्य अनुमेय है, तो मनसे उसके दुःखका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है? यदि आत्मा दृश्य है, तो द्रष्टाका अभाव हो जायगा ॥ ५११ ॥

'द्रष्टृत्वम्' इत्यादि। आत्मा निरवयव है, इसलिए उसमें द्रष्टृत्व और दृश्यत्व दोनोंका होना युक्त नहीं है। यदि उसे सावयव मानो तो आत्मामें अनित्यत्वकी प्राप्ति होगी, इसलिए आत्मामें दुःख नहीं है ॥ ५१२ ॥

'अदुःखित्वे' इत्यादि। तुम परमात्मामें दुःख नहीं मानते। जब जीव परमात्मासे भिन्न ही नहीं है, तब किसके दुःखकी निवृत्तिके लिए तुमने उपनिषद्का आरम्भ किया है? ॥ ५१३ ॥

'प्रत्यगज्ञान०' इत्यादि। प्रत्यगात्माके अज्ञानसे उत्पन्न हुआ जो दुःखका भ्रम है, उस भ्रमकी निवृत्तिके लिए मैंने उपनिषद्का आरम्भ किया है ॥ ५१४ ॥

'नवसंख्येयमात्रेक्षी' इत्यादि। जैसे नौ (नव) पुरुषोंको देखनेवाला दशम पुरुष नौ पुरुषोंको और अपनेको देखता हुआ भी भ्रमसे अपनेको दशम नहीं समझता है ॥ ५१५ ॥

निःशेषानात्मदृक्तद्वदनिर्ज्ञातात्मतत्त्वकः ।
न वेत्त्यैकात्म्यमस्मीति स्वीक्षमाणोऽप्यनात्मनः ॥ ५१६ ॥
दशमोऽसीति वाक्योत्थसम्यग्ज्ञानानलार्चिषा ।
प्लुष्ट्वाऽऽत्मदशमाज्ञानं दशमोऽस्मीति वीक्षते ॥ ५१७ ॥
तथा तत्त्वमसीत्यादिवाक्योत्थज्ञानवह्निना ।
प्लुष्ट्वाऽत्राऽऽत्मतमस्तज्जं चैकात्म्यं प्रतिपद्यते ॥ ५१८ ॥
प्रत्यगज्ञानहेतूत्थशास्त्राचार्यादिसाधनः ।
तद्विरुद्धं निजैकात्म्यं प्रत्यपद्यत मायया ॥ ५१९ ॥
प्रविष्टमुपजीव्याऽपि दोषः कोऽपि न वादिभिः ।
इहाऽऽपादयितुं शक्यः प्रवेशस्तेन सुस्थिरः ॥ ५२० ॥
नन्वेवं पर एवाऽत्र प्रविष्टश्चेत्तदा जनाः ।
पश्यन्ति तं विना शास्त्रमिति शास्त्रं वृथा भवेत् ॥ ५२१ ॥

'निशेषा०' इत्यादि । वैसे ही आत्मतत्त्वको न जाननेवाला तथा अपनेसे अतिरिक्त अहङ्कारादि सब तत्त्वोंका साक्षात्कार करनेवाला पुरुष सब अनात्माओंको देखता हुआ भी 'मैं ब्रह्म हूँ' इस प्रकार अपनी एकात्मताको नहीं देखता है ॥५१६॥

'दशमोऽ०' इत्यादि । 'दशमोऽसि' (तू दशम है), इस वाक्यसे उत्पन्न हुई यथार्थ ज्ञानरूपी अग्निकी ज्वालासे दशमके अज्ञानको दग्ध करके 'दशमोऽस्मि' (मैं दशम हूँ) इस प्रकार दशमको जैसे देखता है, वैसे ही तत्त्वमस्यादि वाक्योंसे उत्पन्न हुई ज्ञानरूपी अग्निसे आत्माके अज्ञानको और अज्ञानजन्य संसारको दग्ध करके अपनी एकात्मताको जानता है ॥ ५१७–१८ ॥

'प्रत्यगज्ञान०' इत्यादि । प्रत्यगात्माके अज्ञानसे कल्पित शास्त्र, आचार्य आदि साधनों द्वारा प्राप्त ब्रह्मविद्यासे पुरुष द्वैतके विरुद्ध अपनी एकात्मताको जान लेता है ॥ ५१९ ॥

'प्रविष्ट०' इत्यादि । परमात्माने ही प्रवेश किया है ; इस पक्षका स्वीकार करनेमें भी वादी लोग किसी प्रकारका दोष नहीं दे सकते, इसलिए उसका प्रवेश स्थिर हो गया ॥ ५२० ॥

'नन्वेवम्' इत्यादि । यदि पर ही प्रवेश कर गया है ; तो उस प्रविष्ट हुए चेतनको सभी लोग शास्त्रके ही बिना देखते हैं; अतः शास्त्र व्यर्थ होगा ॥५२१॥

अहं प्राणिम्यहं वच्मि पश्याम्येतच्छृणोमि तत् ।
मन्येऽहमित्यहम्बुद्ध्या दृष्ट एवाऽखिलैः परः ॥ ५२२ ॥
उच्यते तं न पश्यन्ति प्रविविक्षुं स्वतो जनाः ।
नोच्छ्वासभाषणे दृष्टिश्रुती वा स्तोऽस्य नो मतिः ॥ ५२३ ॥
प्रविष्टस्याऽस्ति चेच्छ्वासभाषणाद्यस्तु तावता ।
प्रवेष्टरि किमायातं शास्त्रबोध्यः स एव हि ॥ ५२४ ॥
प्रविष्टस्य प्रवेष्टुश्च रूपाभेदेऽपि भिन्नताम् ।
प्रविष्टत्वाप्रविष्टत्वधर्माभ्यां को निवारयेत् ॥ ५२५ ॥
प्रविष्टं ये प्रपश्यन्ति नाऽप्रविष्टममी विदुः ।
व्याधत्वेन प्रपश्यन्तो न विदू राजपुत्रताम् ॥ ५२६ ॥
व्याधोऽयमित्यसावुक्तिर्योजयेत्प्राणसङ्कटे ।
राजदेवादिकोक्तिस्तु भवेद्बहुफलप्रदा ॥ ५२७ ॥
तद्वत्प्रविष्टदृष्टिर्या सा संसारे नियोजयेत् ।
अप्रविष्टात्मदृष्टिस्तु मोचयेत् सर्वसङ्कटात् ॥ ५२८ ॥

'अहम्' इत्यादि । [क्योंकि] मैं श्वास लेता हूँ, मैं बोलता हूँ, मैं देखता हूँ; मैं सुनता हूँ, मैं सोचता हूँ, इस प्रकार अहम्बुद्धिसे सब लोग परमात्माको ही देख रहे हैं ॥ ५२२ ॥

'उच्यते' इत्यादि । कहते हैं—उस प्रवेशकी इच्छा करनेवालेको शास्त्रके बिना अपने आप लोग नहीं देख सकते हैं । और श्वास, भाषण, दृष्टि, श्रुति, मति ये अप्रविष्टके नहीं होते ॥ ५२३ ॥

'प्रविष्टस्याऽस्ति' इत्यादि । प्रविष्टमें यदि श्वास, भाषण आदि हैं; तो इससे प्रवेष्टामें (प्रवेश करनेवालेमें) क्या आया ? क्योंकि शास्त्रसे बोध्य तो प्रवेष्टा है ॥ ५२४ ॥

'प्रविष्टस्य' इत्यादि। प्रविष्ट और प्रवेष्टाके रूपमें यद्यपि भेद नहीं है; तथापि प्रविष्टत्व और अप्रविष्टत्व धर्मोंकी भिन्नताको कौन हटा सकता है ? ॥ ५२५ ॥

'प्रविष्टम्' इत्यादि। जो प्रविष्टको देखते हैं, वे अप्रविष्टको नहीं जान सकते, क्योंकि व्याधरूपसे देखनेवाले पुरुष उसकी राजपुत्रताको नहीं जानते हैं ॥५२६॥

'व्याधोऽयम्' इत्यादि। जैसे यह व्याध है, इस प्रकारका वचन प्राणके सङ्कटमें डाल देता है और यह राजा है अथवा देव है, ऐसा कथन बहुत फलका देनेवाला

अतोऽप्रविष्टदृष्ट्यर्थं निन्द्यतेऽत्र प्रविष्टदृक् ।
प्रविष्टदर्शनं यत्स्यान्न तद्दर्शनमात्मनः ॥ ५२९ ॥
अव्यावृत्ताननुगतं प्रत्यग्वस्तु स्वतो मितेः ।
तद्विरुद्धेह या दृष्टिर्मिथ्यारूपैव सा मता ॥ ५३० ॥
अयं मेयः प्रमाताऽहं मानमेतदितीक्षणे ।
मिथ्याज्ञाने जनस्तुष्टः स्वप्नमायेन्द्रजालवत् ॥ ५३१ ॥
नन्वत्र तं न पश्यन्तीत्यनेन वचसोच्यते ।
प्रविष्टदर्शनाभावः प्रविष्टस्यैव सन्निधेः ॥ ५३२ ॥
परात्मदर्शनाभावपरत्वेन कथं त्वया ।
व्याख्यातमिति चेदत्र तच्छब्देनेति विद्धि भोः ॥ ५३३ ॥
स एष इति पूर्वत्र तदेतच्छब्दयोः क्रमात् ।
अप्रविष्टप्रविष्टौ द्वौ वाक्यार्थादुपवर्णितौ ॥ ५३४ ॥

होता है, वैसे ही प्रविष्टदृष्टि संसारके बन्धनमें डालती है और अप्रविष्ट-दृष्टि सब सङ्कटोंसे मुक्त कर देती है ॥ ५२७–५२८ ॥

'अतोऽप्रविष्ट०' इत्यादि । इससे अप्रविष्ट-दृष्टिके लिए प्रविष्ट-दृष्टिकी निन्दा की जाती है—प्रविष्टका जो दर्शन है; वह आत्माका दर्शन नहीं है ॥ ५२९ ॥

'अव्यावृत्ता०' इत्यादि । स्वयम्प्रकाश होनेसे प्रत्यक् वस्तु न किसीमें अनुगत है और न किसीसे व्यावृत्त है, इस प्रकार विद्वानोंका अनुभव है, अतः यहाँ इससे विरुद्ध जो दृष्टि वह मिथ्यादृष्टि ही है ॥५३०॥

'अयं मेयः' इत्यादि । यह प्रमेय है, मैं प्रमाता हूँ और यह प्रमाण है, इस प्रकारके ईक्षणरूप मिथ्या ज्ञानमें स्वप्न, माया और इन्द्रजालकी तरह लोग सन्तोष किये हुए हैं ॥ ५३१ ॥

'नन्वत्र' इत्यादि । यदि कहो कि 'तन्न पश्यन्ति' इस वचनसे प्रविष्टके साथ-साथ प्रविष्टके दर्शनका निषेध भी किया गया है ॥ ५३२ ॥

'परात्म०' इत्यादि । तो इसपर हमारा यह प्रश्न है कि उस वचनका तात्पर्य परमात्माके दर्शनके अभावमें है, ऐसा व्याख्यान तुमने कैसे किया ? कहते हैं—सुनो, 'तत्' शब्दसे ऐसा व्याख्यान किया ॥ ५३३ ॥

'स एष' इत्यादि । [क्योंकि] 'स एष' इस पूर्व वाक्यमें क्रमसे 'तत्' शब्दका

एतच्छब्दं परित्यज्य तच्छब्देनाऽत्र वर्णनात् ।
अप्रविष्टं परात्मानं प्रत्यभिज्ञापयेच्छ्रुतिः ॥ ५३५ ॥
प्रविष्टदर्शनाभावोऽनुभूत्या च विरुध्यते ।
अप्रविष्टादर्शनं तु प्राकृतैरनुभूयते ॥ ५३६ ॥
नन्वेकस्य परस्यैव प्रविष्टत्वं दशान्तरम् ।
ततः प्रविष्टदृष्टौ स्यात्परस्यैवाऽत्र दर्शनम् ॥ ५३७ ॥
राजानं भूषितं दृष्ट्वा न दृष्ट इति लौकिकाः ।
न मन्यन्ते, परस्तेन दृष्ट एवाऽत्र पामरैः ॥ ५३८ ॥
दृष्टान्तो विषमोऽन्ये तु दृष्टान्ताः प्रकृतोचिताः ।
श्रूयन्तां दोषदुष्टार्था इहोदाहरणोचिताः ॥ ५३९ ॥
गङ्गोदकं पूतमपि श्वदृतौ धारितं पुनः ।
अगङ्गोदकमित्याहुर्नहि तस्याऽस्ति पूतता ॥ ५४० ॥

अप्रविष्ट और 'एतत्' शब्दका प्रविष्ट, इस प्रकार दो अर्थोंका वाक्यार्थसे वर्णन किया गया है ॥ ५३४ ॥

'एतच्छब्दम्' इत्यादि । 'तन्न पश्यन्ति' इस वाक्यमें 'एतत्' शब्दका त्याग करके 'तत्' शब्दसे वर्णन किया गया है; इसलिए प्रतीत होता है 'तं न पश्यन्ति' इस श्रुतिमें उक्त 'तम्' पद अप्रविष्ट परमात्माका वाचक है ॥ ५३५ ॥

'प्रविष्ट०' इत्यादि । प्रविष्टके दर्शनका अभाव अनुभवसे विरुद्ध है । अप्रविष्टके अदर्शनका तो अज्ञानी पुरुषोंको अनुभव होता है ॥ ५३६ ॥

'नन्वेकस्य' इत्यादि । एक ही परमात्माकी प्रविष्टत्वरूप दूसरी अवस्था है; इसलिए प्रविष्टका दर्शन होनेपर भी परमात्माका ही दर्शन होता है ॥ ५३७ ॥

'राजानम्' इत्यादि । जैसे अलङ्कारोंसे भूषित राजाको देखकर 'राजा नहीं देखा' इस प्रकार लोक नहीं मानते हैं; वैसे ही अज्ञानी लोग प्रविष्टको देखते हुए भी परमात्माको ही देखते हैं ॥ ५३८ ॥

'दृष्टान्तो' इत्यादि । यदि कहो कि यह तुम्हारा दृष्टान्त विषम है, तो प्रकरणके योग्य दोषोंसे दूषित अर्थवाले दूसरे बहुतसे दृष्टान्त यहां विद्यमान हैं, उन्हें सुनो ॥ ५३९ ॥

'गङ्गोदकम्' इत्यादि । यद्यपि गङ्गाजल अत्यन्त पवित्र है, तथापि कुत्तेके चमड़ेमें रख देनेसे उसको गङ्गा-जल नहीं कहते और न वह पवित्र ही रह जाता है ॥ ५४० ॥

नमस्कृतोऽशुचिर्विप्रो नमस्कारवतां नहि ।
पूरयेदेवमेवाऽन्येऽप्युदाहार्या दिशाऽनया ॥ ५४१ ॥
स्वतः परोऽपि देहादौ प्रविष्टोऽकात्स्न्यदोषतः ।
दूषितो दर्शनं तस्य न भवेत्परदर्शनम् ॥ ५४२ ॥
अकृत्स्नत्वं यथाऽस्य स्याद्व्यवहारे तथोच्यते ।
श्वासयोगात् प्राणिता स्याद्वक्ता वदनयोगतः ॥ ५४३ ॥
द्रष्टा दर्शनयोगेन श्रोता श्रवणयोगतः ।
मन्ता मननयोगेन स्प्रष्ट्रादौ योजयेत्तथा ॥ ५४४ ॥
एवं चाऽहं प्राणितेति ज्ञाते वक्त्राद्यसङ्ग्रहः ।
वक्ताऽहमित्यपि ज्ञाते प्राणित्रादेरसङ्ग्रहः ॥ ५४५ ॥
यतिदीक्षितचोरादिभूमिका धारयेन्नरः ।
तत्र दृष्टे दीक्षितेऽन्ये दृष्टा यत्यादयो नहि ॥ ५४६ ॥
यस्मिन् दृष्टे ह्यदृष्टोऽन्यो द्रष्टव्यः शिष्यते तथा ।
अदृष्टेऽप्यन्यदृष्टिः स्यादकृत्स्नस्तादृगुच्यते ॥ ५४७ ॥

'नमस्कृतो०' इत्यादि। नमस्कार किया हुआ अशुद्ध ब्राह्मण नमस्कार करनेवालोंको आशीर्वाद नहीं दे सकता, इसी प्रकारके और भी उदाहरण हो सकते हैं ॥५४१॥

'स्वतः' इत्यादि। स्वरूपसे परमात्मा होता हुआ भी वह देहादिमें प्रवेश करनेसे अकृत्स्न हो गया है, इसलिए प्रविष्टका दर्शन दूषित है, अतः उसका दर्शन पर-दर्शन नहीं है ॥ ५४२ ॥

'अकृत्स्नत्वम्' इत्यादि। व्यवहारमें जिस तरह इसमें अकृत्स्नत्व होता है, उसे कहते हैं—श्वास लेनेसे प्राणिता और बोलनेसे वक्ता कहलाता है ॥ ५४३ ॥

'द्रष्टा' इत्यादि। देखनेसे द्रष्टा, श्रवण करनेसे श्रोता और मनन करनेसे मन्ता कहलाता है। इसी प्रकार स्प्रष्टा आदिमें भी समझना चाहिए ॥५४४॥

'एवं चाऽहम्' इत्यादि। मैं प्राणिता हूँ, ऐसा जाननेपर वक्ताका संग्रह नहीं होता और 'मैं वक्ता हूँ' ऐसा जाननेपर प्राणिताका संग्रह नहीं होता ॥५४५॥

'यति०' इत्यादि। जहाँ नट यति, दीक्षित, चोर आदि स्वांगोंको धारण करता है, वहां दीक्षितका दर्शन होनेपर यति आदिका दर्शन जैसे नहीं होता, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिए ॥ ५४६ ॥

'यस्मिन्' इत्यादि। जिसका दर्शन होनेपर अन्य द्रष्टव्य शेष रह जाता

प्रत्येकं दीक्षिताद्याश्च प्राणित्राद्याश्च तादृशाः ।
अतोऽकृत्स्ना इमे ज्ञेयास्तद्दृष्टिस्तेन नाऽऽत्मदृक् ॥ ५४८ ॥
अत्र केचिन्महात्मानोऽकृत्स्नत्वेन विनिन्दनात् ।
अशेषोपाधिसंयुक्तः परात्मेति प्रचक्षते ॥ ५४९ ॥
मृत्योः स मृत्युमाप्नोति योऽत्र नानेव पश्यति ।
इत्यादिना विरुद्धं तन्महतामेव शोभते ॥ ५५० ॥
कर्त्राद्युपाधयः कृत्स्नाः परस्परविभेदिनः ।
निरुपाधिक आभान्ति ह्यागमापायसाक्षिणि ॥ ५५१ ॥
साक्षिरूपं स्वतः सिद्धं सर्वेष्वव्यभिचारतः ।
कर्त्रादयः स्वतोऽसिद्धाः बहुधा व्यभिचारतः ॥ ५५२ ॥

और जिसका दर्शन न होनेपर भी अन्यका दर्शन हो सकता है; उसको अकृत्स्न कहते हैं ॥ ५४७ ॥

'प्रत्येकम्' इत्यादि । प्रत्येक दीक्षित आदि और प्राणिता आदि वैसे ही हैं; इसलिए इन सबको अकृत्स्न समझना चाहिए, उनका दर्शन आत्मदर्शन नहीं है ॥ ५४८ ॥

'अत्र केचिन्महा०' इत्यादि । यहांपर कोई महात्मा कहते हैं—अकृत्स्नकी निन्दा की है, इसलिए सब उपाधियोंसे युक्त परमात्माका दर्शन करना चाहिए ॥ ५४९ ॥

'मृत्योः' इत्यादि । 'वह पुरुष मृत्युसे मृत्युको प्राप्त होता है, जो इस आत्मामें नानाभावको देखता है' इत्याद्यर्थक श्रुतियोंसे विरुद्ध यह कथन उन्हीं महात्माओंको शोभा देता है ॥ ५५० ॥

'कर्त्राद्युपाधयः' इत्यादि । कर्ता आदि सब उपाधियाँ परस्पर भेदवाली हैं और इनकी उत्पत्ति और नाशके साक्षी निरुपाधिक आत्मामें वे प्रतीत होती हैं ॥ ५५१ ॥

'साक्षिरूपम्' इत्यादि । साक्षीका स्वरूप स्वतःसिद्ध है; क्योंकि किसी भी उपाधिमें साक्षीका व्यभिचार नहीं है; कर्ता आदि अनेकरूपसे व्यभिचार-वाले हैं; इसलिए वे स्वतः असिद्ध हैं ॥ ५५२ ॥

देशतः कालतो रूपादवस्थातोऽर्थधर्मतः ।
सदाव्यभिचरन्त्यन्ये कर्त्राद्याः प्रत्यगात्मनि ॥ ५५३ ॥
अज्ञातायां यथा रज्ज्वां तदध्यस्तैकरूपिणाम् ।
व्यभिचारः स्रगादीनां प्रतीच्येवमनात्मनाम् ॥ ५५४ ॥
संयुक्तो नामरूपाभ्यां प्राणनादिषु कर्मसु ।
लक्ष्यते मोहतः प्रत्यग्रज्जुः सर्पादिभिर्यथा ॥ ५५५ ॥
प्राणादिकं तस्य नाम, रूपं श्वासादिधारणम् ।
व्योम्नीव तरवो नैते सम्भाव्यन्ते चिदात्मनि ॥ ५५६ ॥
अनन्यमेयतन्मानमातृ वस्त्वविभागवत् ।
अमेयमानमात्रेकं तदात्मेति प्रचक्ष्महे ॥ ५५७ ॥
यत एवमविद्योत्थं प्राणाद्यस्याऽतदात्मनः ।
नामरूपमतस्ताभ्यां पश्यन्नपि न पश्यति ॥ ५५८ ॥

'देशतः' इत्यादि । जिस देश और कालमें जो वस्तु होती है; वह अन्य देश और कालमें नहीं होती । एक वस्तुका जैसा स्वरूप होता है; वह दूसरेका नहीं होता । एककी जो जन्मावस्था होती है, वह दूसरेकी नहीं होती और एक पदार्थका जो धर्म होता है; वह दूसरेका नहीं होता, इस प्रकार कर्त्ता आदिका प्रत्यगात्मामें सदा व्यभिचार देखा जाता है ॥ ५५३ ॥

'अज्ञातायाम्' इत्यादि । जैसे अज्ञात रज्जूमें अध्यस्त माला आदिका उसीमें व्यभिचार होता है; वैसे ही प्रत्यगात्मामें अध्यस्त अनात्माओंका व्यभिचार होता है ॥५५४॥

'संयुक्तो' इत्यादि । जैसे सर्पादिसे हीन भी रज्जू अज्ञानसे सर्पादिरूप प्रतीत होती है, वैसे ही प्रत्यगात्मा प्राणनादि कर्म करनेपर अज्ञानसे ही नाम-रूपसे युक्त प्रतीत होता है ॥ ५५५ ॥

'प्राणादिकम्' इत्यादि । प्राण आदि उसके नाम हैं, श्वासादि धारण उसके रूप हैं, इनका आकाशमें वृक्षोंकी तरह चिदात्मामें सम्भव नहीं है ॥ ५५६ ॥

'अनन्यमेय०' इत्यादि । जो किसी दूसरेसे जानने योग्य नहीं है, जो स्वयं ही प्रमाण है एवं जो स्वयं ही प्रमाता है, वास्तवमें जो सब विभागोंसे शून्य होनेसे न प्रमेय है, न प्रमाण है, न प्रमाता है; ऐसी वस्तुको हम आत्मा कहते हैं ॥५५७॥

'यत एवमविद्योत्थम्' इत्यादि। चूँकि प्राण आदि नाम-रूपसे रहित आत्माके

प्राणनादिकृतां मध्ये एकैकं यः समीक्षते ।
न स जानात्यकृत्स्नत्वादेतदीक्षितवस्तुनः ॥ ५५९ ॥
सर्वेषां मेलनं त्वत्र दूषितं महतां मतम् ।
न चाऽशेषं मेलयित्वा व्यवहर्तुं क्षमो नरः ॥ ५६० ॥
अतो यः प्राणिमीत्यादि स्वरूपं यावदीक्षते ।
अक्रियाकारकं वस्तु न तावद्वेद तत्त्वतः ॥ ५६१ ॥
यत्नात्प्रवेशः श्रुत्युक्तः पुनः श्रुत्या स निन्द्यते ।
इत्यत्राऽभिप्रायभेदः कोऽसाविति स ईर्यते ॥ ५६२ ॥
ब्रह्मबोधद्वारतया प्रवेशः प्रतिपादितः ।
द्वारं ब्रह्मतया भ्रान्त्या ये विदुस्तान्विनिन्दति ॥ ५६३ ॥

प्राण आदि नाम-रूप अविद्यासे उत्पन्न हुए हैं, इसलिए नामरूपसे युक्त आत्माको देखता हुआ भी पुरुष नहीं देखता है ॥ ५५८ ॥

'प्राणनादिकृताम्' इत्यादि। प्राणनादि क्रियाओंके कर्ताओंके मध्यमें से जो एक-एकको देखता है, वह अज्ञानी है; क्योंकि इसका जाना हुआ आत्मा अकृत्स्न है ॥ ५५९ ॥

'सर्वेषाम्' इत्यादि। [किंच कृत्स्नत्व यदि आत्माका स्वाभाविक धर्म हो, तो एक ही कालमें प्राणनादि सब व्यापार हो जायेंगे, यह इष्ट नहीं है, इसे कहते हैं—] सब उपाधियोंको मिलाकर परमात्माका दर्शन करना चाहिए, इस प्रकारका महात्माओंका मत दूषित है, क्योंकि सब उपाधियोंको मिलाकर व्यवहार करनेमें मनुष्य असमर्थ है ॥ ५६० ॥

'अतो यः' इत्यादि। इसलिए पुरुष जब तक प्राण आदि स्वरूपको देखता है; तब तक परमार्थरूपसे अक्रिया-कारक वस्तुको नहीं जानता है ॥ ५६१ ॥

'यत्नात्प्रवेशः' इत्यादि। श्रुतिने यत्नसे प्रवेश कहा और श्रुतिने ही प्रवेशकी निन्दा की, इस अभिप्रायका क्या भेद है, उसे कहते हैं ॥ ५६२ ॥

'ब्रह्मबोध०' इत्यादि। चिदाभासके द्वारा ब्रह्मका ज्ञान होता है, यह प्रवेश श्रुतिका तात्पर्य है, इस तात्पर्यको न जानकर भ्रान्तिसे जो चिदाभासको ब्रह्म जानते हैं, उनकी श्रुति निन्दा करती है ॥ ५६३ ॥

विद्याभासोऽपोदितः स्यात्कर्तृदर्शननिन्दनात् ।
इत्युक्तं व्याकृतं सर्वं जडाजडविभागवत् ॥ ५६४ ॥
प्रमेयं प्रमितिद्वारं प्रमाभासविनिन्दनम् ।
त्रयमुक्त्वा प्रमित्यर्थं विद्यासूत्रमथोच्यते ॥ ५६५ ॥
प्रायेणाऽऽरोप एवाऽत्र तृतीयेऽध्याय ईर्यते ।
तथापि तदमुख्यत्वज्ञप्त्यै विद्या च सूचिता ॥ ५६६ ॥
अन्यथाऽऽरोप एवाऽत्र प्रतिपाद्य इति भ्रमः ।
प्राप्नुयात्, तद्व्युदासार्थं विद्यां मुख्यामसूत्रयत् ॥ ५६७ ॥
आत्मेत्येवमुपासीतेत्येतत्सूत्रमुदाहृतम् ।
अपरेऽत्र विकल्पेन चतुर्धा सूत्रमूचिरे ॥ ५६८ ॥
आत्मेत्येकमिदं सूत्रं कण्डिकाद्वयमेव वा ।
अध्यायो वा समस्तोऽयमध्यायद्वयमेव वा ॥ ५६९ ॥

'विद्याभासो०' इत्यादि। कर्त्ताके दर्शनकी निन्दासे विद्याभासका अपवाद हो गया। इस प्रकार जड़ और चेतन विभागवाला सम्पूर्ण व्याकृत कहा गया है॥५६४॥

'प्रमेयम्' इत्यादि। प्रमेय, प्रमितिद्वार और प्रमाभासकी निन्दा—इन तीनोंको कहकर अब प्रमितिके लिए विद्यासूत्र कहा जाता है ॥ ५६५ ॥

'प्रायेणाऽऽरोप' इत्यादि। यद्यपि इसमें तृतीय अध्यायमें प्रायः आरोपका ही कथन किया जाता है, तथापि वह मुख्य नहीं है, इस प्रकारके ज्ञानके लिए विद्याका सूचन किया गया है ॥ ५६६ ॥

'अन्यथाऽऽरोप' इत्यादि। अन्यथा यह भ्रम हो सकता है कि इस अध्यायमें आरोपका ही प्रतिपादन किया गया है, अतः इस भ्रमको दूर करनेके लिए मुख्य विद्यासूत्र कहा गया ॥ ५६७ ॥

'आत्मेत्येव०' इत्यादि। 'आत्मेत्येवमुपासीत' यह सूत्र कहा है। यहांपर कोई आचार्य विकल्पसे चार सूत्र कहते हैं ॥ ५६८ ॥

'आत्मेत्येक०' इत्यादि। कोई कहते हैं—'आत्मा' यह एक सूत्र है। कोई कहते हैं—दो कन्डिकाएँ सूत्र है। कोई कहते हैं—यह एक (समूचा तृतीय) अध्याय ही सूत्र है, कोई कहते हैं—दो (तृतीय, चतुर्थ) अध्याय ही सूत्र है ॥ ५६९ ॥

अव्याकृतप्रवेशात्मपदनीयप्रियोक्तयः ।
पञ्च सूत्राणि गीतानि कैश्चित्तान्यपि सन्तु वा ॥ ५७० ॥
यथोक्तानां तु सूत्राणामाशास्त्रार्थसमापनात् ।
वृत्तिः स्यादुत्तरो ग्रन्थस्तत्र चैषां समापनात् ॥ ५७१ ॥
सर्वथाऽप्यात्मसूत्रेऽस्मिन्विवादो नाऽस्ति कुत्रचित् ।
तत्सूत्रेण निवर्त्या या शङ्का सा तावदुच्यते ॥ ५७२ ॥
व्याकृते हेतुकार्याभ्यामव्यक्ते कारणेन तत् ।
तिरोहितं वस्तुतत्त्वं कथं तत्त्वं विबुध्यताम् ॥ ५७३ ॥
कार्यकारणबद्धौ ताविष्येते विश्वतैजसौ ।
प्राज्ञः कारणबद्धः स्यादिति नैगमिकं वचः ॥ ५७४ ॥
तुरीये तूक्तबन्धौ तौ न सिद्ध्यत इतीरणात् ।
तुरीयत्वेन बोद्धव्यमिति चेत्तत्कदा वद ॥ ५७५ ॥

'अव्याकृत०' इत्यादि । कुछ लोग कहते हैं—अव्याकृत (अज्ञात आत्मतत्त्व, जो जगत्का निदान है), उसका सृष्ट जगत्में प्रवेश, ज्ञातव्य आत्मा, उसकी पदनीयता और उसकी प्रियता इस तरह पाँच प्रकारके सूत्र हैं। ये भी पाँच सूत्र हों, इससे कुछ हानि नहीं है ॥ ५७० ॥

'यथोक्तानाम्' इत्यादि। शास्त्रकी समाप्तिपर्यन्त उत्तर ग्रन्थको यथोक्तसूत्रोंका वृत्तिरूप (व्याख्यानरूप) समझना चाहिए, क्योंकि इन्हीं सूत्रोंसे अध्यायकी समाप्ति है ॥ ५७१ ॥

'सर्वथा' इत्यादि । सर्वथापि यह आत्मसूत्र है; इसमें किसीको विवाद नहीं है, इस सूत्रसे निवृत्त करने योग्य जो शङ्का है, इसे पहले कहते हैं ॥ ५७२ ॥

'व्याकृते' इत्यादि । वस्तुतत्त्व (आत्मस्वरूप) व्याकृतमें (जाग्रत् और स्वप्न अवस्थामें) कारण—अज्ञान—और कार्य—शरीर—से तिरोहित है और अव्यक्तमें (सुषुप्ति अवस्थामें) कारणसे तिरोहित है, अतः वह कैसे जाना जा सकता है ? ॥ ५७३ ॥

'कार्यकारण०' इत्यादि । [क्योंकि] विश्व और तैजस कार्य और कारणसे बद्ध हैं और प्राज्ञ कारणसे बद्ध है; यह निगमका वचन है ॥ ५७४ ॥

'तुरीये' इत्यादि । तुरीयमें दोनों बन्धन सिद्ध नहीं होते हैं। इस

विस्फारिताक्षो जानाति शब्दाद्येव न तत्परम् ।
आपीतकरणग्रामः शब्दाद्यपि न वेत्ति हि ॥ ५७६ ॥
एतच्छङ्कानिवृत्त्यर्थमात्मेत्येवेति सूत्रणम् ।
उक्त्वा पदार्थं शङ्काया उत्तरं योजयिष्यते ॥ ५७७ ॥
यच्चाऽऽप्नोति यदादत्ते यच्चाऽत्ति विषयानिह ।
यच्चाऽस्य सन्ततो भावस्तस्मादात्मेति कथ्यते ॥ ५७८ ॥
व्याप्नोत्यनवशेषेण सर्पादीन् स्रगिवाऽखिलान् ।
कल्पनाधिष्ठानतया प्रत्यङ्ङात्मा भवेत्ततः ॥ ५७९ ॥
सर्वाधिष्ठानसन्मात्र इत्यशेषजगत्प्रति ।
अधिष्ठानतया व्याप्तिं श्रुतिर्ब्रूते सदाऽऽत्मनः ॥ ५८० ॥
स्वचिदाभासमोहेन तदुत्थानखिलान् यतः ।
आदत्तेऽनात्मनः प्राज्ञस्ततश्चाऽऽत्मेति तं विदुः ॥ ५८१ ॥

कथनसे तुरीयरूपसे उसे जानना चाहिए, यदि यह कहो, तो बतलाओ कि कब जानना चाहिए ॥ ५७५ ॥

'विस्फारिताक्षो' इत्यादि । जब इन्द्रियाँ खुली रहती हैं; तब तो शब्दादिको जानता है; परमात्माको नहीं जानता और सुषुप्ति अवस्थामें जब इन्द्रियाँ लीन हो जाती हैं, तब शब्द आदिको भी नहीं जानता ॥ ५७६ ॥

'एतच्छङ्का०' इत्यादि । इस शङ्काकी निवृत्तिके लिए 'आत्मेत्येवोपासीत' यह सूत्र कहा गया है, अतः पहले उसका पदार्थ कहकर शङ्काका उत्तर कहेंगे ॥५७७॥

'यच्चाऽऽप्नोति' इत्यादि । चूँकि यह विषयोंको व्याप्त करता है, ग्रहण करता है और खा लेता है, इसलिए और चूँकि इसकी सत्ता व्यापक है; इसलिए इसको आत्मा कहते हैं ॥ ५७८ ॥

'व्याप्नोत्य०' इत्यादि । चूँकि जैसे माला सर्प आदि सब कल्पित पदार्थोंको व्याप्त कर लेती है, वैसे ही सब कल्पनाओंका अधिष्ठान होनेके कारण प्रत्यक्ने सब पदार्थोंको व्याप्त किया है, इसलिए वह आत्मा है ॥ ५७९ ॥

'सर्वाधिष्ठान०' इत्यादि । सबका अधिष्ठान सन्मात्र है, इस प्रकारकी श्रुति सबका अधिष्ठान होनेके कारण सब अनात्माओंमें आत्माकी व्याप्ति कहती है ॥५८०॥

'स्वचिदा०' इत्यादि । अज्ञानसे उत्पन्न हुए सब अनात्म पदार्थोंको

पर आत्मनि सर्वेऽपि सम्प्रतिष्ठन्त एकले ।
पृथिव्याद्या अनात्मान इति चाऽथर्वणे वचः ॥ ५८२ ॥

आत्माभासाः पराचीना धीवृत्तीर्विषयोन्मुखाः ।
प्रत्यङ्ङत्ति यतोऽतोऽसावात्मेत्युक्तो मनीषिभिः ॥ ५८३ ॥

विश्वो हि स्थूलभुङ्नित्यं तैजसः प्रविविक्तभुक् ।
आनन्दभुक् तथा प्राज्ञ इति चाऽऽगमशासनम् ॥ ५८४ ॥

अव्यावृत्ताननुगतः पूर्णः स्वात्मन्यवस्थितः ।
यतोऽस्य सन्ततो भावस्तस्मादात्मेति पठ्यते ॥ ५८५ ॥

तद्विष्णोरिति मन्त्रोऽपि विष्णुस्तत्परमं पदम् ।
चक्षुर्वदाततं व्योम्नि व्याचष्टे प्रत्यगात्मनि ॥ ५८६ ॥

अपने चिदाभाससे युक्त अज्ञानसे प्राज्ञ ग्रहण कर लेता है; इसलिए उसको आत्मा कहते हैं ॥ ५८१ ॥

'पर आत्मनि' इत्यादि । पृथ्वी आदि सब अनात्म पदार्थ उस एक परमात्मामें ही लीन हो जाते हैं; यह अथर्वणका वचन है ॥ ५८२ ॥

'आत्माभासाः' इत्यादि । चिदाभासोंसे युक्त विषयकी ओर जाती हुई बहिर्मुख बुद्धिवृत्तियोंको प्रत्यक् आत्मा खा लेता है अर्थात् साक्षात्कार करता है, इसलिए मनीषी लोग उसको आत्मा कहते हैं ॥ ५८३ ॥

'विश्वो हि' इत्यादि । विश्व स्थूलभुक् (स्थूलका साक्षात्कार करनेवाला) है, तैजस प्रविविक्तभुक् (सूक्ष्मपदार्थोंका साक्षात्कार करनेवाला) है और प्राज्ञ आनन्दभुक् है, इस प्रकार आगमका शासन है ॥ ५८४ ॥

'अव्यावृत्ता०' इत्यादि । चूँकि यह किसीसे व्यावृत्त नहीं है, किसीमें अनुगत नहीं है, पूर्ण है, अपने ही रूपमें स्थित है और सर्वत्र यह विद्यमान है, इसलिए इसको आत्मा कहते हैं ॥ ५८५ ॥

'तद्विष्णो०' इत्यादि । 'तद्विष्णोः' यह मन्त्र भी यही कहता है कि विष्णु परमपद है; आकाशमें चक्षुकी तरह वह विष्णु अपनी आत्मामें ही व्याप्त है, क्योंकि अनात्म पदार्थ है ही नहीं ॥ ५८६ ॥

चतुर्विधनिरुक्त्याऽत्र चत्वारोऽर्थाः प्रकीर्तिताः ।
अधिष्ठानं कारणत्वं जीवभावो विमुक्तता ॥ ५८७ ॥
यन्मुक्तरूपं साक्षित्वाद्व्याकृतेऽव्याकृतेऽपि तत् ।
अतिरोहितमत्रात्मशब्देनैतद्धि सूत्रितम् ॥ ५८८ ॥
प्रत्यक्तया यः प्रथते स्वयञ्ज्योतिःस्वभावकः ।
तिरोधीयेत यद्येष जगदान्ध्यं तदा भवेत् ॥ ५८९ ॥
जिघ्राणीममहं गन्धमिति यो वेत्त्यविक्रियः ।
स आत्मा तत्परं ज्योतिरिति वेदशिरो वचः ॥ ५९० ॥
आत्मशब्दधियोरात्मा विषयो नेति भाषितुम् ।
सूत्रेऽस्मिन्नितिशब्दोऽयं यथैतत्स्यात्तथोच्यते ॥ ५९१ ॥
व्यवहर्तुं शक्य एष न च माण्डूक्यवाक्यतः ।
अमात्रो यश्चतुर्थः सोऽव्यवहार्य इतीदृशात् ॥ ५९२ ॥

'चतुर्विध०' इत्यादि । चार प्रकारकी निरुक्तिसे चार प्रकारके अर्थ कहे गये हैं —अधिष्ठान, कारणत्व, जीवभाव और विमुक्तता ॥ ५८७ ॥

'यन्मुक्तरूपम्' इत्यादि । जो मुक्तका स्वरूप है, वह साक्षी है, अतः व्याकृत और अव्याकृत—इन दोनोंमें अतिरोहित (छिपा हुआ नहीं) है, उसीका आत्मशब्दसे यहाँ सूत्रण किया गया है ॥ ५८८ ॥

'प्रत्यक्तया' इत्यादि । जो स्वयंज्योतिःस्वभाव आत्मा प्रत्यग्रूपसे प्रतीत होता है, वह यदि तिरोहित हो जाय, तो सारा जगत् ही अन्ध हो जायगा ॥ ५८९ ॥

'जिघ्राणी०' इत्यादि । 'मैं इस गन्धको सूघता हूं' इस प्रकार विकारके बिना जो गन्धको जानता है, वह आत्मा परमात्मा ही है; ऐसा उपनिषद्का वचन है ॥ ५९० ॥

'आत्मशब्द०' इत्यादि । 'आत्मा' इस शब्दका और 'आत्मा' इस बुद्धिका विषय आत्मा नहीं है, इस अर्थको कहनेके लिए इस सूत्रमें जिस प्रकारका 'इति' शब्द कहा गया है; उसी प्रकारका 'इति' शब्द बतलाते हैं ॥ ५९१ ॥

'व्यवहर्तुम्' इत्यादि । इस आत्माका व्यवहार नहीं हो सकता है; क्योंकि माण्डूक्य श्रुतिने कहा है कि वह तुरीय अमात्र है, अव्यवहार्य है ॥ ५९२ ॥

अभिज्ञा चाऽभिवदनमुपादानमिति त्रिधा ।
व्यवहार उपादानं सर्वगे सम्भवेन्नहि ॥ ५९३ ॥
यतो वाचो निवर्त्तन्ते ह्यप्राप्य मनसा सह ।
स ब्रह्मानन्द इत्युक्ते व्यवहारान्तरं च न ॥ ५९४ ॥
अथाऽपि बोधसिद्ध्यर्थं यदि व्यवजिहीर्षितः ।
प्रत्यक्तदा मनोवाग्भ्यामात्मेत्युपचरेदमुम् ॥ ५९५ ॥
यत्रेति परशब्दः स्यात्तत्रोपचरितं वचः ।
ज्येष्ठं पितेति पश्यन्तीत्यादावेवमवेक्षणात् ॥ ५९६ ॥
अवाङ्मनसगम्यत्वमितिशब्देन सूचितम् ।
अन्यत्र च श्रुतं साक्षात्तथाऽप्येतन्न युज्यते ॥ ५९७ ॥
का वाचोऽतो निवर्तन्ते न तावल्लौकिकोक्तयः ।
अप्रसक्तेः वेदवाचां निवृत्तौ तद्वचो वृथा ॥ ५९८ ॥

'अभिज्ञा' इत्यादि । नाम, कथन और ग्रहण यों तीन प्रकारका व्यवहार हुआ करता है । इनमें से सर्वव्यापक आत्मामें ग्रहणरूप व्यवहारका तो सम्भव ही नहीं है ॥ ५९३ ॥

'यतो वाचो' इत्यादि । मनके साथ सब प्रकारकी वाणी जिसको प्राप्त किये बिना ही लौट आती है; वह ब्रह्मानन्द है; ऐसा श्रुतिके कहनेसे अन्य दोनों व्यवहार भी उसमें नहीं हो सकते ॥ ५९४ ॥

'अथाऽपि' इत्यादि । यदि ज्ञानकी सिद्धिके लिए प्रत्यग्वस्तुका व्यवहार करना आवश्यक हो; तो प्रत्यक् वस्तुके लिए मन और वाणीसे 'आत्मा' इस प्रकार उपचार करें ॥ ५९५ ॥

'यत्रेति' इत्यादि । जिस शब्दसे आगे 'इति' शब्दका प्रयोग हो उसमें वचन उपचरित हुआ करता है । जैसे 'ज्येष्ठं पितेति पश्यन्ति' (बड़े भाईको पिताके रूपमें देखते हैं) इत्यादिमें देखा जाता है ॥ ५९६ ॥

'अवाङ्मनस०' इत्यादि । 'आत्मेति' इस 'इति' शब्दसे आत्मामें मन और वाणीकी अगम्यता सूचित होती है; अन्यत्र यह अगम्यता साक्षात् सुनी भी है, तथापि अगम्यता युक्त नहीं है ॥ ४९७ ॥

'का वाचोऽतो' इत्यादि । कौन-सी वाणी है, जो निवृत्त हो जाती है ।

'यतो वाचो निवर्तन्ते' इत्येतद्वैदिकं वचः ।
ब्रह्मणो विनिवृत्तं सत्किमन्यत्प्रतिपादयेत् ॥ ५९९ ॥
शृण्वात्मनि वचस्त्वेतद्वाच्यत्वं प्रतिषेधति ।
नाऽऽत्मानं वक्त्यतश्चैतदात्मनो विनिवर्त्यते ॥ ६०० ॥
तथैवाऽशब्दमस्पर्शमिति शब्दाद्यपह्नुतिः ।
यथा चाऽस्थूलमित्यादि तथा वाच्यत्ववारणम् ॥ ६०१ ॥
अस्थूलादिवचो यद्वत् स्थूलत्वादिनिषेधतः ।
पर्यवस्येद्ब्रह्मतत्त्वे तथा वाच्यत्वनुद्वचः ॥ ६०२ ॥
निषेध्यविषयत्वेन निषेधवचनैर्नहि ।
ब्रह्मवाच्यमपि त्वेतल्लक्ष्यते विषभुक्तिवत् ॥ ६०३ ॥

लौकिक वाणियोंके विषयमें तो यह कह नहीं सकते; क्योंकि उनकी आत्मामें प्राप्ति ही नहीं है । यदि कहो कि वेदके वचन यदि निवृत्त होते हैं, तो वेदके वचन ही व्यर्थ हो जायँगे ॥ ५९८ ॥

'यतो वाचो' इत्यादि । 'यतो वाचो निवर्त्तन्ते' यह वैदिक वचन ब्रह्मसे निवृत्त होकर दूसरे किस अर्थका क्या प्रतिपादन करेगा ॥ ५९९ ॥

'शृण्वात्मनि' इत्यादि । सुनो, यह वचन आत्मामें वाच्यत्वका निषेध करता है, आत्माको नहीं कहता; इसलिए आत्मासे निवृत्त होता है ॥ ६०० ॥

'तथैवाऽ०' इत्यादि । उसी प्रकार 'अशब्द, अस्पर्श' ये वचन आत्मामें शब्द और स्पर्शका निषेध करते हैं; जैसे 'अस्थूलम्' यह वचन स्थूलत्वका निषेध करता है, वैसे ही 'यतो वाचो निवर्तन्ते' यह वचन आत्मामें वाच्यत्वका निषेध करता है ॥ ६०१ ॥

'अस्थूलादि०' इत्यादि । अस्थूलादि वचन जैसे स्थूलत्वादिका निषेध करके ब्रह्मतत्त्वमें पर्यवसन्न होते हैं; वैसे ही 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इत्यादि वाच्यत्वका निषेध करके ब्रह्मतत्त्वमें पर्यवसन्न होता है ॥ ६०२ ॥

'निषेधविषयत्वेन' इत्यादि । निषेधवचन शब्दादि निषेध्यको विषय करते हैं—इसलिए ब्रह्म उनका वाच्य नहीं है, किन्तु विषभोजनकी तरह लक्ष्य है ॥ ६०३ ॥

विषं भुङ्क्ष्वेति वाक्येन नोच्यते भुक्तिवारणम् ।
पदार्थासङ्गतेः किन्तु तत्तात्पर्येण लक्ष्यते ॥ ६०४ ॥
अवाच्यब्रह्मणो वाक्यं निवृत्तमपि सार्थकम् ।
यतो लक्षणयाऽप्यत्र वाक्येन ब्रह्म बोध्यते ॥ ६०५ ॥
निषिद्धे सति वाच्यत्वे सत्यज्ञानादिकान्यपि ।
लक्षयन्त्येव नो तत्त्वं ब्रुवते तदसम्भवात् ॥ ६०६ ॥
स्थूलत्वादि यथा नास्ति निषेध्यत्वात्तथाऽऽत्मनि ।
सत्यत्वाद्या वाच्यधर्मा न सन्त्येषां निषेधतः ॥ ६०७ ॥
कल्प्यस्थौल्यनिषेधस्य वाच्यस्य द्वारता तथा ।
कल्प्यधर्मविधिर्वाच्यो द्वारं ब्रह्मोपलक्षणे ॥ ६०८ ॥
आरोप्याधिष्ठानभावः सम्बन्धो द्वारलक्ष्ययोः ।
यः सर्पो रज्जुरेषेति यथा तद्वदितीष्यताम् ॥ ६०९ ॥

'विषं भुङ्क्ष्वेति' इत्यादि । 'विषं भुङ्क्ष्व' (तू विषका भोजन कर) यह वाक्य भोजनका निषेध नहीं करता है; क्योंकि निषेधमें पदार्थोंकी सङ्गति नहीं है; किन्तु तात्पर्यवृत्तिसे इस वाक्यका लक्ष्य भोजनका अभाव है ॥ ६०४ ॥

'अवाच्य०' इत्यादि । अवाच्य ब्रह्मसे निवृत्त हुआ भी वाक्य सार्थक है, क्योंकि लक्षणासे यह वाक्य ब्रह्मका बोधक है ॥ ६०५ ॥

'निषिद्धे' इत्यादि । वाच्यत्वका निषेध होनेपर सत्य, ज्ञान आदि पद भी लक्षक ही हैं; वे तत्त्वको कहते नहीं हैं, क्योंकि उसका कथन असम्भव है ॥६०६॥

'स्थूलत्वादि' इत्यादि । जैसे निषेधका विषय होनेसे आत्मामें स्थूलत्वादि नहीं हैं, वैसे ही सत्यत्व आदि वाच्य धर्म भी आत्मामें नहीं हैं, क्योंकि आत्मामें सभी प्रकारके धर्मोंका निषेध है ॥ ६०७ ॥

'कल्पस्थौल्य०' इत्यादि । वाच्यभूत कल्पित स्थौल्यका जो निषेध है, वह जैसे ब्रह्मके ज्ञानमें द्वार है, वैसे ही कल्पित सत्यत्व आदि वाच्य धर्म भी ब्रह्मके ज्ञानमें द्वार हैं ॥ ६०८ ॥

'आरोप्य०' इत्यादि । द्वार और लक्ष्यका आरोप्य-अधिष्ठानभाव ही सम्बन्ध है, जैसे जो यह सर्प है, वह रज्जू है, वैसे ही कल्पित जगत् ब्रह्म है, यह समझना चाहिए ॥ ६०९ ॥

कथं लक्ष्यत्वमत्यन्तवाच्यस्येति न चोद्यताम् ।
अत्यन्तावाच्यशब्देन लक्ष्यस्यैवाऽत्र सम्भवात् ॥ ६१० ॥
अत्यन्तावाच्यशब्दोऽयं निरर्थश्चेत्त्वयेरितः ।
सुप्तोन्मत्तप्रलापः स्यात् सार्थत्वेऽर्थः स कीदृशः ॥ ६११ ॥
वाच्यत्वे व्याहतिः स्पष्टा लक्ष्यत्वे स्यात् समीहितम् ।
सिद्धं भवत्यवाच्यस्य लक्ष्यत्वाङ्गीकृतेरिह ॥ ६१२ ॥
प्रतिवादिभ्रमस्याऽयमनुवाद इति त्वया ।
न मन्तव्यं यतोऽत्यन्तावाच्यशब्दस्तु लौकिकः ॥ ६१३ ॥
कौ तर्हि मुख्यलक्ष्यार्थौ लौकिकाविति चेच्छृणु ।
मुख्यो वाच्यत्वधर्मस्य निषेधः शब्दसङ्गतेः ॥ ६१४ ॥

'कथं लक्ष्यत्व०' इत्यादि । अत्यन्त अवाच्य ब्रह्म लक्ष्य कैसे हो सकता है, यह तर्क नहीं करना चाहिए, क्योंकि अत्यन्तावाच्य शब्दका अर्थ यहां लक्ष्य ही है ॥ ६१० ॥

'अत्यन्तावाच्य०' इत्यादि । तुम्हारा अत्यन्तावाच्य शब्द निरर्थक है ? अथवा सार्थक है ? प्रथम पक्षमें अत्यन्तावाच्य यह अनुवाद नहीं हो सकता, किन्तु यह सुप्तोन्मत्त-प्रलापके सदृश होगा । यदि सार्थक है, यह द्वितीय पक्ष मानो, तो वह अर्थ कैसा है ? ॥ ६११ ॥

'वाच्यत्वव्याहतिः' इत्यादि । जैसे अस्थूल आदि शब्दका स्थूलार्थत्व करनेपर व्याघात होता है, वैसे ही अत्यन्तावाच्यशब्दका वाच्यत्व अर्थ करनेपर व्याघात होगा, इसलिए जैसे अस्थूलादिशब्द लाक्षणिक हैं, वैसे ही अत्यन्तावाच्य शब्द भी लाक्षणिक है, यही अङ्गीकार करना चाहिए ॥ ६१२ ॥

'प्रतिवादि०' इत्यादि । 'असदेवेदमग्र आसीत्' इस वैदिक शब्दकी तरह प्रतिवादी भ्रमका यह अनुवाद है; यह तुम्हें नहीं मानना चाहिए, क्योंकि अत्यन्तावाच्य शब्द लौकिक है; उसका अवाच्यत्व अर्थ प्रसिद्ध ही है ॥ ६१३ ॥

'कौ तर्हि' इत्यादि । लौकिक, मुख्य और लक्ष्य अर्थ कौन-से हैं; यदि यह कहो, तो सुनो ! अवाच्यशब्दकी सङ्गतिसे वाच्यत्व धर्मका निषेध ही मुख्य अर्थ है ॥ ६१४ ॥

इक्षुक्षीरादिमाधुर्यविशेषो लक्षयिष्यते ।
तत्राऽत्यन्तावाच्यशब्दस्तात्पर्यात् पर्यवस्यति ॥ ६१५ ॥
इक्षुक्षीरगुडादीनां माधुर्यस्याऽन्तरं महत् ।
तथापि न तदाख्यातुं सरस्वत्याऽपि शक्यते ॥ ६१६ ॥
युक्तं माधुर्यभेदस्य लक्ष्यत्वं यदि भासनात् ।
ब्रह्माऽपि तर्हि भातत्वाच्छास्त्रेणाऽत्रोपलक्ष्यताम् ॥ ६१७ ॥
लक्ष्यत्वधर्मस्तत्र स्यादिति चेदस्त्वदैर्घ्यवत् ।
अदीर्घमित्यपह्नुत्यामन्यन्नेति व्यपोद्यते ॥ ६१८ ॥
नाऽभावोऽपि प्रसज्येत नेति नेतीति वीप्सया ।
भावाभावोभयान्यादिसर्वदृश्यनिषेधनात् ॥ ६१९ ॥
सर्वदृश्यनिषेधे तु कीदृग्ब्रह्मेति चेच्छृणु ।
पृच्छ्यते वाऽऽक्षिप्यते वा प्रश्ने तावदिदं वद ॥ ६२० ॥

'इक्षु०' इत्यादि । जैसे ईख, दूध आदिका माधुर्यविशेष लक्षित होता है; परन्तु वह कहा नहीं जा सकता; वैसे ही अत्यन्तावाच्य शब्द तात्पर्यसे उसमें पर्यवसन्न होता है ॥ ६१५ ॥

'इक्षुक्षीर०' इत्यादि । यद्यपि ईख, दूध, गुड़ आदिके माधुर्यमें महान् अन्तर है, तथापि उसका कथन सरस्वती भी नहीं कर सकती है ॥ ६१६ ॥

'युक्तम्' इत्यादि । माधुर्यभेद प्रतीत होता है, इसलिए उसका लक्ष्य होना युक्त है । ब्रह्म भी शास्त्रसे प्रतीत होता है, क्योंकि सत्यादि पद जो शबल ब्रह्मके वाचक हैं, उनमें विशेषरूपसे शुद्ध ब्रह्म भी प्रतीत होता ही है, इसलिए ब्रह्म भी लक्ष्य हो सकता है ॥ ६१७ ॥

'लक्ष्यत्व०' इत्यादि । ब्रह्म निर्धर्मक है; उसमें लक्ष्यत्वधर्म मानोगे, तो अद्वैतकी हानि होगी, यह नहीं कहना चाहिए, जैसे 'अदीर्घम्' कहनेसे कल्पित दीर्घत्वका निषेध प्रतीत होता है, इसी प्रकार अत्यन्तावाच्य कहनेसे वाच्यत्वका निषेध है; यही लक्ष्यत्व है ॥ ६१८ ॥

'नाऽभावोऽपि' इत्यादि । अवाच्य कहनेसे ब्रह्ममें अभावकी प्रसक्ति होगी, यह नहीं कहना चाहिए क्योंकि 'नेति नेति' इस वीप्सासे भाव, अभाव और उभय आदि सब दृश्योंका निषेध है ॥ ६१९ ॥

'सर्वदृश्य०' इत्यादि । सब दृश्यका निषेध होनेपर ब्रह्म कैसा है ?

ब्रह्मानुभववाञ्छा किं यद्वा दृष्टान्तकामना।
आद्ये त्वमेव ब्रह्माऽसि दृष्टान्तस्तु न तत्समः ॥ ६२१ ॥
मयि देहादयो वाच्या दृश्यन्त इति चेत्तदा।
हित्वा वाच्यानवाच्यं त्वं द्रष्टारं ब्रह्म विद्धि भोः ॥ ६२२ ॥
आक्षेपेऽनुपपत्तिः का यदि बुद्ध्यप्रवेशनम्।
तन्नाऽत्राऽऽक्षेप्तुकामस्य तव बुद्धेः प्रवेशनात् ॥ ६२३ ॥
आक्षेपाय विशेद्धीर्मे पुरुषार्थाय नेति चेत्।
अहो बत महत्पुण्यं फलितं जन्मकोटिभिः ॥ ६२४ ॥
तस्माद्ब्रह्माभिधानानि प्रयुक्तान्युपलब्धये ।
सर्वाण्यनभिधायैव निवर्त्तन्ते विबोध्य च ॥ ६२५ ॥
इन्द्रजालमिदं शब्दा अवाच्यं वक्तुमुद्यताः।
अलक्ष्यं लक्षयन्तीति वक्षि चेत्त्वमबुध्यथाः ॥ ६२६ ॥

यदि वह कहें, तो बतलाओ कि यह ब्रह्मविषयक प्रश्न है या आक्षेप है? प्रश्न है तो यह बतलाओ ॥ ६२० ॥

'ब्रह्मानुभव०' इत्यादि। तुम्हें ब्रह्मके अनुभवकी इच्छा है या दृष्टान्तकी इच्छा है? प्रथम पक्षमें तुम्हीं ब्रह्म हो; दृष्टान्त तो उसके सदृश कोई है नहीं ॥६२१ ॥

'मयि देहादयः' इत्यादि। यदि मुझमें जड़ देह आदि वाच्य दीखते हैं; अतः मैं ब्रह्म कैसे हूँ? यह कहो, तो देहादिवाक्योंका त्याग कर इन वाच्योंका द्रष्टा जो अवाच्य है; उसीको तुम ब्रह्म समझो ॥ ६२२ ॥

'आक्षेपेऽनुपपत्तिः' इत्यादि। यदि ब्रह्म कैसा है? यह आक्षेप है, तो बतलाओ अनुपपत्ति क्या है? यदि तुम कहो कि उसमें बुद्धि प्रवेश नहीं करती, तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि आक्षेप जो तुम कर रहे हो, वह बुद्धिके प्रवेशसे ही कर रहे हो ॥६२३॥

'आक्षेपाय' इत्यादि। यदि यह कहो कि आक्षेपके लिए मेरी बुद्धि प्रवेश करती है; पुरुषार्थके लिए प्रवेश नहीं करती, तो तुम्हारा अहोभाग्य है; कोटिजन्मोंसे तुम्हारा महत्पुण्य फलित हो गया ॥ ६२४ ॥

'तस्माद्ब्रह्म०' इत्यादि। बोधके लिए ब्रह्मवाचक शब्दोंका प्रयोग किया था, परन्तु वे ब्रह्मका कथन न करके बोध कराकर लौट जाते हैं ॥६२५॥

'इन्द्रजाल०' इत्यादि। यह इन्द्रजाल है कि अवाच्य ब्रह्मके कथनमें शब्द

जगन्मायेन्द्रजालस्य हेतुं मायां पुरा श्रुताम् ।
चोद्यव्याजेनाऽधुना त्वं युक्तिधीभ्यामपेक्षसे ॥ ६२७ ॥
माहात्म्यमेतच्छब्दस्य यदबुद्धप्रबोधनम् ।
लोके सार्वजनीनं तत्सुषुप्तनरबोधने ॥ ६२८ ॥
अगृहीत्वैव सम्बन्धमभिधानाभिधेययोः ।
हित्वा निद्रां प्रबुध्यन्ते सुषुप्ते बोधिताः परैः ॥ ६२९ ॥
न शृणोति नरः सुप्तौ जाग्रतीवाऽक्षराण्यपि ।
भेरीध्वन्यादिभिर्बोधात् सम्बन्धग्रहणं कुतः ॥ ६३० ॥
दुर्बलत्वादविद्याया आत्मत्वाद्बोध्यवस्तुनः ।
शब्दशक्तेरचिन्त्यत्वाद्विद्मस्तन्मोहहानतः ॥ ६३१ ॥
लक्षकत्वेऽपि वेदान्तशब्दा एवाऽऽत्मलक्षकाः ।
लक्ष्यं गङ्गेत्येव तीरं बालुकेति तु न क्वचित् ॥ ६३२ ॥

उद्यत होते हैं और अलक्ष्यको लक्षित करते हैं, यदि तुम ऐसा कहते हो, तो समझ चुके हो ॥ ६२६ ॥

'जगन्मायेन्द्र०' इत्यादि । इस मायात्मक इन्द्रजाल-रूप जगत्की हेतु माया है, ऐसा तुमने पहलेसे ही सुना है, अब तर्कके बहानेसे उसमें तुम युक्ति और ज्ञानकी अपेक्षा करते हो ॥ ६२७ ॥

'माहात्म्य०' इत्यादि । यह शब्दका माहात्म्य है; जो अज्ञातका भी ज्ञान करा देता है । सुप्त पुरुषके जगानेमें शब्दका माहात्म्य लोकमें सब जनोंमें प्रसिद्ध है ॥६२८ ॥

'अगृहीत्वैव' इत्यादि । शब्द और अर्थके सम्बन्धका ग्रहण किये बिना ही दूसरोंके जगानेसे सुषुप्त पुरुष निद्राका त्याग कर जाग उठते हैं ॥ ६२९ ॥

'न शृणोति' इत्यादि । सोया हुआ पुरुष जाग्रत्की तरह अक्षरोंको नहीं सुनता, इसलिए भेरी-ध्वनि आदि शब्दोंके द्वारा जागनेपर उन शब्दोंके सम्बन्धका ग्रहण कैसे होगा ? ॥ ६३० ॥

'दुर्बलत्वाद०' इत्यादि । अविद्या दुर्बल है, बोध्य वस्तु आत्मा है और शब्दशक्ति अचिन्त्य है, इसलिए अज्ञानके नाशसे हम आत्माको जानते हैं ॥६३१॥

'लक्षकत्वेऽपि' इत्यादि । लक्षकत्व होनेपर भी वेदान्तशब्द आत्माके लक्षक हैं, गङ्गाशब्द भी तीरका ही लक्षक होता है बालुकाशब्द कभी तीरका लक्षक नहीं होता ॥ ६३२ ॥

प्रचुरव्यवहारश्चेद्गङ्गादौ विनियामकः ।
वेदान्तव्यवहारस्य प्राचुर्यं ब्रह्मणीक्ष्यताम् ॥ ६३३ ॥
एवञ्च प्रकृतेऽप्यात्मशब्दोऽयं वस्तुलक्षकः ।
न वाचको वाचकत्वहेतोरात्मन्यसम्भवात् ॥ ६३४ ॥
षष्ठीगुणक्रियाजातिरूढयः शब्दहेतवः ।
नाऽऽत्मन्यन्यतमोऽमीषां तेनाऽऽत्मा नाऽभिधीयते ॥ ६३५ ॥
आप्नोतीत्यादिधात्वर्थाश्चत्वारो व्यावहारिकाः ।
आत्मशब्दस्य वाच्यार्थाः प्रतीचि परिकल्पिताः ॥ ६३६ ॥
तैर्द्वारैरात्मनस्तत्त्वं यथावदुपलभ्यते ।
तदेतद्वागगम्यत्वमितिशब्देन सूत्रितम् ॥ ६३७ ॥
मनोऽपि दृश्यविषयं न दृशं मन्तुमर्हति ।
दृशा मनो दृश्यतेऽतस्तेन दृग् दृश्यते कथम् ॥ ६३८ ॥

'प्रचुर०' इत्यादि । गङ्गा आदिमें प्रचुर व्यवहार नियामक है; तो ब्रह्ममें वेदान्तव्यवहारका प्राचुर्य देखना चाहिए ॥ ६३३ ॥

'एवञ्च' इत्यादि । इस प्रकार प्रकृतमें ('आत्मेत्येवोपासीत' इत्यादिमें) भी आत्मशब्द वस्तुका लक्षक है, वाचक नहीं है, क्योंकि आत्मामें वाचकत्व हेतुका सम्भव है ॥ ६३४ ॥

'षष्ठी०' इत्यादि । षष्ठी, गुण, क्रिया, जाति, रूढ़ि (अनादिव्यवहारसिद्ध सम्बन्धविशेष)—ये शब्दकी प्रवृत्तिके हेतु हैं । आत्मामें इनमें से कोई भी नहीं है, इसलिए आत्मा आत्मशब्दका भी वाच्य नहीं है ॥ ६३५ ॥

'आप्नोति' इत्यादि । 'आप्नोति' इत्यादि जो व्यावहारिक चार धात्वर्थ आत्मशब्द के वाच्य अर्थ हैं, वे आत्मामें कल्पित हैं ॥ ६३६ ॥

'तैर्द्वारै०' इत्यादि । उन द्वारोंसे आत्मतत्त्व यथावदुपलब्ध होता है, 'आत्मेत्येव' इस 'इति' शब्दसे आत्मा वाणीका अगम्य है, यह सूचित होता है ॥ ६३७ ॥

'मनोऽपि' इत्यादि । मन भी दृश्य पदार्थोंको विषय करता है, अतः वह दृक्पदार्थको नहीं जान सकता । द्रष्टासे मन देखा जाता है, वह मन द्रष्टाको कैसे देखे ? ॥ ६३८ ॥

मनुते यन्न मनसा येन त्वाहुर्मनो मतम् ।
ब्रह्म विद्धि तदेव त्वमित्युवाचाऽपरा श्रुतिः ॥ ६३९ ॥
ब्रह्म मन्तुं प्रवृत्तं सन्मनोऽप्राप्य निवर्तते ।
वेदनं चाऽऽत्मतत्त्वं च द्वयं तेनोपपद्यते ॥ ६४० ॥
वेदान्तोत्थमनोवृत्त्या ब्रह्मविद्याभिधानया ।
विद्धीत्यनेन यत्प्रोक्तं वेदनं तत्प्रसिद्ध्यति ॥ ६४१ ॥
यदि मन्तव्यताधर्मो ब्रह्मणि स्यात्तदा मनः ।
ब्रह्माप्नोत्येष न त्वस्ति तस्माद्ब्रह्मामतं च तत् ॥ ६४२ ॥
यथा वाच्यत्वलक्ष्यत्वे विना वाग्ब्रह्म बोधयेत् ।
मन्तव्यत्वं विना तद्वदज्ञानं तु निरस्यति ॥ ६४३ ॥
अन्यत्रैव मनोवाचौ व्याप्रियेते यथायथम् ।
निर्धर्मकं तु ब्रह्माऽतो न वाङ्मनसगम्यता ॥ ६४४ ॥

'मनुते' इत्यादि । मनसे जिसका मनन नहीं होता है और जो मनका मनन करता है, उसको तुम ब्रह्म समझो, ऐसा दूसरी श्रुति कहती है ॥ ६३९ ॥

'ब्रह्म मन्तुम्' इत्यादि । ब्रह्मका मनन करनेके लिए प्रवृत्त हुआ मन उसे प्राप्त न करके ही निवृत्त हो जाता है, इसलिए ज्ञान और आत्मतत्त्व दोनों ब्रह्ममें बन सकते हैं । नौकामें बैठ कर हम गङ्गाके पार जाते हैं, नौका गङ्गाके पार नहीं पहुँचती, किन्तु लौट आती है ; परन्तु हम पार पहुँच जाते हैं, वैसे ही मन ब्रह्म तक नहीं पहुँचता, लौट आता है ; परन्तु हमें पहुँचा देता है ॥ ६४० ॥

'वेदान्तोत्थ०' इत्यादि । वेदान्तसे उत्पन्न हुई ब्रह्मविद्यानामक मनोवृत्तिसे ब्रह्मका ज्ञान प्रसिद्ध है, वही 'विद्धि' (तुम जानो) इस पदसे श्रुतिसे कहा गया है ॥ ६४१ ॥

'यदि' इत्यादि । यदि मन्तव्यता धर्म ब्रह्ममें होता; तो मन ब्रह्मको प्राप्त होता, परन्तु ब्रह्ममें मन्तव्यताधर्म नहीं है, इसलिए ब्रह्म अमत है ॥ ६४२ ॥

'यथा' इत्यादि । जैसे ब्रह्ममें वाच्यत्व और लक्ष्यत्व धर्मोंके न होनेपर भी वाणी ब्रह्मको बोधन करती है; वैसे ही मन्तव्यत्व-धर्मके बिना ही अज्ञानका निरास करती है ॥ ६४३ ॥

'अन्यत्रैव' इत्यादि । मन और वाणी अपने-अपने विषयोंमें व्यापार

एतत्सर्वं द्योतयितुमितिशब्दमसूत्रयत् ।
व्यावृत्तिरेवकारेण व्याकृताव्याकृतात्मनोः ॥ ६४५ ॥
विदिताविदिताभ्यां तदन्यदेवेति शास्त्रगीः ।
व्याकृताव्याकृतात्मभ्यां तत्त्वं व्यावर्तयत्यसौ ॥ ६४६ ॥
न व्याकृताव्याकृतयोः सम्भवेत्तत्त्वरूपता ।
मृषात्वमेवाऽनात्मत्वाद्विचारे शिष्यते तयोः ॥ ६४७ ॥
आत्मनो भिद्यतेऽनात्मा यदि वा नैव भिद्यते ।
भिन्नत्वे निःस्वरूपस्य नैव सिद्धिः खपुष्पवत् ॥ ६४८ ॥
स्वरूपमात्मशब्दोक्तं ततो यदि विभिद्यते ।
निःस्वरूपः कथं न स्यादभेदे त्वात्ममात्रता ॥ ६४९ ॥
अनात्मा सत्स्वरूपत्वमिच्छंश्चेल्लीन आत्मनि ।
तदात्मनाऽस्य जग्धत्वाच्चनात्मा सिध्यतां कथम् ॥ ६५० ॥

करते हैं। ब्रह्म निर्धर्मक है; इसलिए उसमें वाणी और मन की गम्यता नहीं है ॥ ६४४ ॥

'एतत्सर्वम्' इत्यादि। यह सब द्योतन करने के लिए सूत्रमें इति शब्द कहा है। एवकारसे व्याकृत और अव्याकृतकी व्यावृत्ति समझनी चाहिए॥६४५॥

'विदिताविदिताभ्याम्' इत्यादि। 'वह ब्रह्म विदित और अविदितसे अन्य है' इत्यर्थक श्रुतिवचन 'आत्मा न व्याकृत है और न अव्याकृत है' इस प्रकार बोधन करता है ॥ ६४६ ॥

'न व्याकृता॰' इत्यादि। व्याकृत और अव्याकृत—ये दोनों यथार्थ नहीं हैं; क्योंकि विचार करनेपर अनात्मा होनेके कारण दोनों मिथ्या सिद्ध होते हैं॥६४७॥

'आत्मनो' इत्यादि। अनात्मा आत्मासे भिन्न है अथवा अभिन्न है! यदि भिन्न है, तो उसका स्वरूप ही नहीं है; इसलिए आकाशके पुष्पकी तरह उसकी सिद्धि ही नहीं हो सकती ॥ ६४८ ॥

'स्वरूप॰' इत्यादि। आत्मशब्दका अर्थ स्वरूप है, वह यदि आत्मासे भिन्न है; तो आत्मा निःस्वरूप क्यों नहीं होगा? यदि अभिन्न है, तो वह आत्मा ही है ॥३४९॥

'अनात्मा' इत्यादि। अनात्मा सत्स्वरूपकी इच्छा करता हुआ आत्मामें लीन हो जाता है, ऐसा यदि कहो, तो आत्माने अनात्माका भक्षण कर लिया (अपनेमें लीन कर लिया) है, फिर अनात्माकी सिद्धि कैसे होगी? ॥ ६५० ॥

आत्मन्यन्तर्भवन्नेष सिद्ध्यतीति मतं यदि ।
कथं विरुद्धयोरात्मानात्मनोः सहवासिता ॥ ६५१ ॥
यद्यनात्मैव शिष्येत सर्वं शून्यं भवेत्तदा ।
आत्मैकशेषेऽनात्माऽयं भवेद्दत्तजलाञ्जलिः ॥ ६५२ ॥
आत्मैषोऽनात्मतां नैव सहते तं परित्यजेत् ।
स्वयं सेद्धुमशक्तोऽयमनात्माऽतो मृषा भवेत् ॥ ६५३ ॥
शक्नोति सर्वः संसेद्धुं स्वरूपमवलम्ब्य हि ।
यः स्वरूपेऽपि निर्भाग्यः कथं सोऽन्यत्र सिद्ध्यति ॥ ६५४ ॥
व्यक्ताव्यक्तविभागोऽतः सिद्ध्येदात्मन्यतद्वति ।
अहोरात्रविभागोऽयं भानौ तद्रहिते यथा ॥ ६५५ ॥
आत्मानात्मविभागोऽपि नाऽयमात्मस्पृग्गिष्यते ।
अज्ञातात्मैकसाक्षित्वादज्ञानोत्थं न वस्तुगम् ॥ ६५६ ॥

'आत्मन्य०' इत्यादि। यदि यह कहो कि आत्मामें अन्तर्भूत होकर अनात्मा सिद्ध होता है; तो परस्पर विरुद्ध आत्मा और अनात्माका सहवास कैसे होगा ? ॥ ६५१ ॥

'यद्यनात्मैव' इत्यादि । यदि अनात्मा ही शेष रहे; तो सब शून्यात्मक हो जायगा; यदि आत्मा ही एक शेष रहे, तो अनात्माको जलाञ्जली देनी पड़ेगी ॥६५२॥

'आत्मैषोऽ०' इत्यादि । यह आत्मा अनात्माको सहन नहीं करता है; इसलिए अनात्माका परित्याग कर देना चाहिए । आत्मासे त्यागा हुआ अनात्मा स्वयंसिद्ध हो नहीं सकता, इसलिए वह मिथ्या ही होगा ॥ ६५३ ॥

'शक्नोति' इत्यादि । स्वरूपका अवलम्बन करके ही सब पदार्थ सिद्ध होते हैं; जो स्वरूपमें भी निर्भाग्य है; वह अन्यत्र कैसे सिद्ध हो सकता है ? ॥ ६५४ ॥

'व्यक्ताव्यक्त०' इत्यादि । आत्मामें व्यक्त और अव्यक्तका विभाग नहीं है; उसमें व्यक्ताव्यक्त विभागकी सिद्धि वैसे ही है जैसे अहोरात्र-विभागसे रहित सूर्यमें अहोरात्रकी सिद्धि ॥ ६५५ ॥

'आत्मानात्म०' इत्यादि । यह आत्मानात्मविभाग भी आत्माका स्पर्श नहीं करता, क्योंकि अज्ञात आत्मा ही इसका साक्षी है, इसलिए यह आत्मानात्मविभाग अज्ञानसे ही उत्पन्न हुआ है, परमार्थसे नहीं है ॥ ६५६ ॥

तस्मान्नाऽनात्मनोऽस्त्यात्मा नाऽप्यनात्माऽऽत्मनः स्वतः।
आत्मनस्तु स्वतःसिद्धिर्भ्रान्तेः सिद्धिरनात्मनः ॥ ६५७ ॥
श्रुतिगुर्वाद्यनात्मानमपेक्ष्यात्मा प्रसिद्ध्यति।
इति चेत् तदपेक्षाऽपि न स्वरूपस्य सिद्ध्यति ॥ ६५८ ॥
गुरुशास्त्रादयो भ्रान्तिं वारयन्त्येव केवलम्।
न त्वात्मानं साधयन्ति स्वयं तेनाऽऽत्मवत्त्वतः॥ ६५९ ॥
गुर्वादयो हि सात्मान आत्मनैव भवन्ति हि।
विनाऽऽत्मानं निःस्वरूपाः कथं ते साधयन्ति तम् ॥ ६६० ॥
साध्यसाधनभावस्ते यदीष्टस्तर्ह्यनात्मनः।
प्रापय्य सात्मतामात्मा साधयेदिति युज्यते ॥ ६६१ ॥
बुद्ध्यादेर्विषयान्तस्य स्वसामर्थ्यादसिध्यतः।
आत्मना सह सम्बन्ध आत्मात्मीयत्वलक्षणः ॥ ६६२ ॥

'तस्मान्ना०' इत्यादि। इसलिए अनात्माका आत्मा नहीं है और आत्मा स्वयं अनात्मा नहीं है। आत्माकी तो स्वतः सिद्धि है और अनात्माकी भ्रान्तिसे सिद्धि होती है ॥ ६५७ ॥

'श्रुति०' इत्यादि। श्रुति, गुरु आदि अनात्माकी ही अपेक्षा करके आत्माकी सिद्धि होती है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि आत्माके स्वरूपकी सिद्धिके लिए गुरु, शास्त्र आदिकी अपेक्षा नहीं है ॥ ६५८ ॥

'गुरुशास्त्रा०' इत्यादि। गुरु, शास्त्र आदि भ्रान्तिका निवारण करते हैं, आत्माकी सिद्धि नहीं करते; क्योंकि आत्मा तो स्वरूप ही है ॥ ६५९ ॥

'गुर्वादयो' इत्यादि। गुरु, शास्त्र आदि भी आत्मासे ही आत्मावाले हुए हैं; आत्माके बिना तो जब उनका स्वरूप ही नहीं रहता, तब वे आत्माको कैसे सिद्ध करेंगे ॥ ६६० ॥

'साध्यसाधन०' इत्यादि। यदि तुम्हें साध्यसाधन-भाव इष्ट है, तो अनात्मामें सात्मताकी प्राप्ति कराके आत्मा अनात्माकी सिद्धि करेगा; यही मानना युक्त है ॥ ६६१ ॥

'बुद्ध्यादे०' इत्यादि। बुद्धिसे लेकर विषय पर्यन्त जड़ पदार्थ अपनी सामर्थ्यसे तो सिद्ध होते नहीं; क्योंकि वे जड़ हैं, आत्माके साथ उनका आत्मात्मीयत्वलक्षण सम्बन्ध है ॥ ६६२ ॥

अबाध्यत्वात् स्वरूपत्वाद्बाध्येनाऽनात्मना सह ।
अव्यावृत्तानुगतं सङ्गतं रज्जुसर्पवत् ॥ ६६३ ॥
व्याकृताव्याकृते इत्थं कल्पिते हि विचारतः ।
एते वारयितुं सूत्रे एवकारमसूत्रयत् ॥ ६६४ ॥
उपेति सामीप्यवाची तन्निष्ठा प्रत्यगात्मनि ।
कार्यकारणरूपाभ्यां प्रत्यङ् नेदीय ईक्ष्यते ॥ ६६५ ॥
व्याकृताव्याकृतात्मभ्यां भ्रान्तः प्रत्यङ् विभिद्यते ।
प्रत्यक्तत्त्वधिया हत्वा तावुपैत्यात्मतन्त्रताम् ॥ ६६६ ॥
बोधादूर्ध्वं यथा प्रत्यग्ब्रह्मणोरेकता तथा ।
पुराऽपि ब्रह्म सामीप्यं तेन विश्रान्तमात्मनिं ॥ ६६७ ॥
वाक्यं तत्त्वमसीत्यादि प्रसिद्धं निखिलागमे ।
आसीतेति तुशब्देन कूटस्थत्वमसूत्रयत् ॥ ६६८ ॥

'अबाध्यत्वात्' इत्यादि । अबाध्य और स्वरूप होनेसे बाध्य अनात्माके साथ रज्जूसर्पकी तरह अव्यावृत्तानुगत (न भिन्न है न मिला हुआ) सम्बन्ध है ॥ ६६३ ॥

'व्याकृता०' इत्यादि । व्याकृत और अव्याकृत इस प्रकार कल्पित हैं, विचारसे उनका त्याग करनेके लिए 'आत्मेत्येवमुपासीत' इस सूत्रमें 'एव' शब्द कहा गया है ॥ ६६४ ॥

'उपेति' इत्यादि । 'उप' शब्द सामीप्यका वाचक है, उसका पर्यवसान प्रत्यगात्मामें है, क्योंकि कार्यकारणरूपसे प्रत्यगात्मा अत्यन्त निकट देखा जाता है ॥ ६६५ ॥

'व्याकृता०' इत्यादि । व्याकृत और अव्यांकृतरूपसे भ्रमसे प्रत्यगात्मामें भेद प्रतीत होता है । प्रत्यकृतत्त्वज्ञानसे उन दोनोंका नाश करके आत्मरूपताको प्राप्त होता है ॥ ६६६ ॥

'बोधादूर्ध्वम्' इत्यादि । बोधके अनन्तर जैसे प्रत्यगात्मा और ब्रह्मकी एकता है, वैसे ही बोधके पहले भी एकता थी, इसलिए सामीप्यकी आत्मामें विश्रान्ति है ॥ ६६७ ॥

'वाक्यम्' इत्यादि । 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य एकताके प्रतिपादक सब वेदोंमें प्रसिद्ध हैं 'आसीत' इस शब्दसे कूटस्थत्वका सूचन किया गया है ॥ ६६८ ॥

व्युत्थाय कारणात्कार्यात्तत्तत्त्वज्ञानवर्त्मना ।
उपेत्य कूटस्थमजमासीताऽपरिणामवान् ॥ ६६९ ॥
मातृत्वकञ्चुको यद्वदात्माऽनात्मानमीक्षते ।
दृष्टिमात्रैकरूपत्वान्न तथाऽऽत्मानमीक्षते ॥ ६७० ॥
कर्तृत्वप्रतिषेधार्थं द्रष्टुर्दृष्टेरिति श्रुतिः ।
दृष्टिरेव तु यो द्रष्टेत्याह दृष्टिविशेषणम् ॥ ६७१ ॥
इत्यात्मसूत्रवाक्येऽस्मिन् पदार्थः प्रविवेचितः ।
वाक्यार्थोऽप्यत्र निष्पन्नः सङ्क्षेपेण प्रदर्श्यते ॥ ६७२ ॥
वाच्यमन्तव्यताहीनो व्यक्ताव्यक्तविलक्षणः ।
अभिन्न आत्मा कूटस्थ इति वाक्यार्थ इष्यते ॥ ६७३ ॥
व्याकृताव्याकृताभ्यां तद्वस्तुतत्त्वं तिरोहितम् ।
इति यच्छङ्कितं तन्न स्वरूपस्याऽतिरोहितेः ॥ ६७४ ॥

'व्युत्थाय' इत्यादि । कार्य और कारणके स्वरूपभूत प्रत्यगात्माके तत्त्वज्ञानके द्वारा कारण और कार्यसे व्युत्थान करके याने उनका त्याग करके कूटस्थ अजको प्राप्त कर परिणाम रहित होकर स्थित होवे ॥ ६६९ ॥

'मातृत्व०' इत्यादि । मातृत्वकञ्चुक अर्थात् प्रमातृत्वसे उपहित होकर जैसे आत्मा अनात्माको देखता है, वैसे आत्माको प्रमातारूप होकर नहीं देखता; क्योंकि दृष्टिमात्र ही आत्माका स्वरूप है ॥ ६७० ॥

'कर्तृत्व०' इत्यादि । 'नहि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते' यह श्रुति जो द्रष्टा है, वह दृष्टि ही है, इस प्रकार समानाधिकरण षष्ठी विभक्तिसे उक्त द्रष्टाका दृष्टिरूप विशेषण कर्तृत्वका प्रतिषेध करनेके लिए है, ऐसा कहती है॥ ६७१ ॥

'इत्यात्म०' इत्यादि । यों आत्मसूत्रवाक्यमें पदार्थोंका विवेचन किया गया, अब इसमें जो वाक्यार्थ सिद्ध होता है, वह संक्षेपसे दिखलाया जाता है ॥ ६७२ ॥

'वाच्यमन्त०' इत्यादि । वह आत्मा न तो वाच्य है और न मन्तव्य है अर्थात् उन दोनोंसे भिन्न है एवं व्यक्त और अव्यक्त दोनोंसे विलक्षण है और अद्वितीय तथा कूटस्थ है, इस प्रकारका वाक्यार्थ इष्ट है ॥ ६७३ ॥

'व्याकृता०' इत्यादि । वह वस्तुका तत्त्व जाग्रत् और स्वप्नमें व्याकृतसे और सुषुप्तिमें अव्याकृतसे तिरोहित है, इस प्रकारकी जो शङ्का की गई थी, वह ठीक नहीं है, क्योंकि स्वरूपका तिरोधान कभी भी नहीं हो सकता !

स्वस्वरूपं तिरोधातुं नहि केनाऽपि शक्यते ।
विस्फार्यन्तामिहाऽक्षाणि किमक्षैरपराध्यते ॥ ६७५ ॥
आपादयेयुः शब्दादीन्यद्यक्षाणि तथापि ते ।
का हानिस्तस्य शब्दादेरेव तत्त्वं विबुध्यताम् ॥ ६७६ ॥
तैः शब्दादितया भाति तत्त्वरूपतया न तु ।
इति चेदत एवैतद्वेदवाक्येन बुध्यताम् ॥ ६७७ ॥
न परोक्षत्वमाशङ्क्यं स्वस्वरूपत्वहेतुतः ।
शब्दादितत्त्वं यद्बोद्धुः स्वरूपं तन्न चेतरत् ॥ ६७८ ॥

[भाव यह है कि क्या जाग्रत् और स्वप्नमें केवल चैतन्य तिरोहित है या उसका ब्रह्मत्व तिरोहित है ? प्रथम पक्ष तो ठीक नहीं है; क्योंकि चैतन्य तो स्वरूप है, अतः उसका कभी तिरोधान नहीं हो सकता और द्वितीयका परिहार आगे कहेंगे] ॥ ६७४ ॥

'स्वस्वरूपम्' इत्यादि । अपने स्वरूपका तिरोधान तो किसीसे भी हो नहीं सकता, अतः इस विषयमें अपनी इन्द्रियोंको खोलो, क्योंकि उन्होंने क्या अपराध किया है ? ॥ ६७५ ॥

'आपादयेयुः' इत्यादि । यद्यपि जाग्रत् और स्वप्न अवस्थामें इन्द्रियाँ शब्द आदिका ही ग्रहण करती हैं, तत्त्वका ग्रहण नहीं करतीं, तथापि तुम्हारी क्या हानि है ? क्योंकि 'शब्दोऽस्ति', 'स्पर्शोऽस्ति' (शब्द है, स्पर्श है) इत्यादि-रूपसे सद्रूप आत्मा भी शब्द आदिके साथ-साथ प्रतीत होता ही है ॥ ६७६ ॥

'तैः शब्दादितया' इत्यादि । यदि शङ्का हो कि इन्द्रियों द्वारा आत्माका परिज्ञान शब्द आदि रूपसे होता है, तत्त्वरूपसे नहीं होता, तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि इसी अनुपपत्तिसे तो उसको वेदवाक्योंसे जानो, ऐसा हम कहते हैं ॥ ६७७ ॥

'न परोक्षत्व०' इत्यादि । इन्द्रियोंसे आत्माका ज्ञान परोक्ष ही होगा, यह शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि आत्मा तो स्वस्वरूप है । स्वरूप कभी परोक्ष नहीं हुआ करता है । ज्ञाताका जो स्वरूप है, वह शब्दादिका तत्त्व ही है, अन्य नहीं है ॥ ६७८ ॥

[यदि कहो कि इन्द्रियों द्वारा शब्दादिरूपसे परिणत हुए मनमें ब्रह्मज्ञानकी हेतुता कैसे हो सकती है ? क्योंकि एक मन दो विषयोंको एक कालमें ग्रहण

एकस्याऽप्यत्र चित्तस्य सहकारिविभेदतः ।
क्रमेण ग्रहणं तत्त्वे शब्दादौ च कुतो नहि ॥ ६७९ ॥
इति शङ्कोत्तरं प्रोक्तमेतत्सूत्रेण सूचितम् ।
स्वरूपवाच्यात्मशब्दादतिरोधानभासनात् ॥ ६८० ॥
यद्वोपासीतेति शब्दो न कूटस्थं ब्रवीत्ययम् ।
किन्तु जानाति धात्वर्थं विवक्षित्वा प्रयुज्यते ॥ ६८१ ॥
ततो वाक्यार्थ एवं स्यादात्मशब्दोपलक्षितम् ।
वस्त्वित्येव विजानीयादुपेक्ष्य प्राणनादिकम् ॥ ६८२ ॥
रसगन्धादियुक्तेऽपि द्रव्ये दृष्ट्या विविच्यते ।
रूपमेव यथा तद्वद् बुद्ध्या तत्त्वं विविच्यताम् ॥ ६८३ ॥

नहीं कर सकता, तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि एक ही मन इन्द्रियोंकी सहायतासे शब्दादिका ग्रहण करके द्वितीय क्षणमें शब्दादिकी सत्तामें श्रुतिसे ब्रह्मत्वका निश्चय कर सकता है, इसे कहते हैं—'एकस्या' इत्यादिसे ।]

एक ही चित्त सहकारीके भेदसे क्रमशः आत्मा और शब्द आदिका ग्रहण क्यों नहीं कर सकता ! अर्थात् कर सकता है ॥६७९॥

'इति' इत्यादि । इस प्रकार शङ्काका उक्त उत्तर 'आत्मेत्येव' इस सूत्रने सूचित कर ही दिया, क्योंकि आत्मशब्द स्वरूपका वाचक है, और स्वरूपका कभी तिरोधान नहीं हो सकता ॥६८०॥

जब आत्मपदसे ही उक्त शङ्काका परिहार हो सकता है, तब सूत्रके शेष पदोंसे क्या लाभ है ? इस अरुचिसे पक्षान्तर कहते हैं—'यद्वोपासीते०' इत्यादिसे ।

यद्वा 'उपासीत' यह शब्द कूटस्थको नहीं कहता है; किन्तु 'जानाति (ज्ञा) धातु' के अर्थकी विवक्षा करके 'उपासीत' शब्दका प्रयोग किया गया है, इसलिए वाक्यार्थ यह होगा कि आत्मशब्दसे उपलक्षित—लक्षणासे प्रतिपादित—जो अखण्ड एकरस वस्तु है, वही तत्त्व है, पूर्वोक्त प्राणन आदि तत्त्व नहीं है, ऐसा विचार कर जानना चाहिए ॥ ६८१–६८२ ॥

'रसगन्धादि०' इत्यादि । रस, गन्ध आदिसे युक्त भी द्रव्यमें जैसे नेत्रसे रूपका ही ग्रहण होता है, वैसे ही रस, गन्ध आदिसे युक्त द्रव्यमें विद्यमान सत्ता स्वरूप आत्मतत्त्वका बुद्धिसे ग्रहण करना चाहिए ॥ ६८३ ॥

एवं सत्युक्तशङ्कायाः साक्षादुक्तमिहोत्तरम् ।
व्याकृते सूक्ष्ममनसा तुरीयं बुध्यतामिति ॥ ६८४ ॥
इति सूत्रस्य तात्पर्यं यथावत् प्रतिपादितम् ।
अथ पक्षान्निराकुर्वे वाक्येऽस्मिन् प्रतिवादिनाम् ॥ ६८५ ॥
उपासीतेति वचनं श्रुत्वा केचिदुपासनम् ।
विधीयत इति प्राहुश्चिन्ता तत्र त्रिधा मता ॥ ६८६ ॥
किमुपास्यं किं विधेयं को विधिश्चेति सा त्रिधा ।
आत्मोपास्योऽथवाऽनात्मेत्युपास्यस्याऽत्र संशयः ॥ ६८७ ॥
इतिशब्दो विरूपत्वं निषेधश्चेति हेतवः ।
अनात्मन उपास्यत्वं साधयन्ति प्रियादिवत् ॥ ६८८ ॥
प्रियमित्येवमित्यत्र प्रियदृष्ट्या प्रियेतरः ।
उपास्यते यथा प्राणस्तथाऽनात्माऽऽत्मदृष्टितः ॥ ६८९ ॥

'एवं सत्युक्त०' इत्यादि । ऐसी दशामें उक्त शङ्काका साक्षात् यह उत्तर कहा गया कि व्याकृत पदार्थमें सूक्ष्म मनसे तुरीयको पहचानना चाहिए ॥६८४॥

'इति' इत्यादि । पूर्वोक्त प्रकारसे सूत्रके तात्पर्यका ठीक–ठीक रूपसे प्रतिपादन कर दिया गया । अब इस वाक्यमें प्रतिवादियोंके पक्षोंका निराकरण किया जाता है ॥ ६८५ ॥

'उपासीतेति' इत्यादि । 'उपासीत' इस वचनको सुनकर कोई कहते हैं कि इस सूत्रसे उपासनाका विधान है । इस अवस्थामें उसमें तीन प्रकारकी चिन्ताएँ होती हैं ॥ ६८६ ॥

'किमुपास्यम्' इत्यादि । कौन उपास्य है ? कौन विधेय है ? और कौन-सी विधि है ? यों तीन प्रकारसे चिन्ताएँ होती हैं । और उपास्यके विषयमें यह सन्देह होता है कि आत्मा उपास्य है अथवा अनात्मा उपास्य है ? ॥ ६८७ ॥

'इति शब्दो' इत्यादि । इस परिस्थितिमें इतिशब्द, विरूपत्व और निषेध— ये तीन हेतु प्रियादिकी तरह अनात्माकी उपास्यताको सिद्ध करते हैं ॥ ६८८ ॥

'प्रियमित्येव०' इत्यादि । 'प्रियमित्येतदुपासीत' इस वाक्यसे जैसे अनात्मा होनेके कारण अप्रिय प्राणमें प्रिय दृष्टिका विधान है; वैसे ही 'आत्मेत्येव' इस वाक्यमें आत्मदृष्टिसे अनात्माकी उपासनाका विधान है ॥ ६८९ ॥

इतिशब्दशिरस्कत्वं प्रियवाक्ये यथा श्रुतम् ।
आत्मेत्येवेति वाक्येऽपि तथैव श्रूयते स्फुटम् ॥ ६९० ॥
आत्मानमेव लोकं त्वित्यात्मोपास्तिर्द्वितीयया ।
श्रुताऽन्यत्रेह न तथा विरूपत्वमिदं मतम् ॥ ६९१ ॥
तं न पश्यन्तीति वाक्ये निषिद्धा प्रकृतात्मदृक् ।
अनात्माऽत उपास्यः स्यादिति चेन्नैवमिष्यते ॥ ६९२ ॥
आत्मोपासनमेवेदं वाक्यशेषावलोकने ।
पदनीयान्तरतरप्रियात्मोपासनोक्तितः ॥ ६९३ ॥
अवाङ्मनसगम्यत्वमितिशब्देन वर्णितम् ।
वाक्यशेषोऽयमात्मनमेवेति न पृथग्वचः ॥ ६९४ ॥

'इतिशब्दशिरस्कत्वम्' इत्यादि । 'प्रियमित्येतत्' इस वाक्यमें जैसे प्रियशब्दके सिरपर इतिशब्द सुना जाता है वैसे ही 'आत्मेत्येव' इस वाक्यमें भी आत्मशब्दके सिरपर इतिशब्द स्पष्ट सुना जाता है, अतः यह इतिशब्द अनात्माकी उपासनाके विधानमें एक हेतु है ॥ ६९० ॥

'आत्मानमेव' इत्यादि । जैसे 'आत्मानमेव लोकमुपासीत' इस वाक्यमें द्वितीया विभक्तिसे आत्माकी उपासना सुनी गई है, वैसे ही 'आत्मेत्येव' इस वाक्यमें आत्मशब्दसे आगे द्वितीया विभक्ति नहीं है; अतः इस प्रकारका विरूपत्व (विरुद्ध रूपका होना) अनात्माकी उपासनाके विधानमें दूसरा हेतु है ॥ ६९१ ॥

'तं न पश्यन्ति' इत्यादि । 'तन्न पश्यन्ति' इस वाक्यमें प्रकरणस्थित आत्माके दर्शनका निषेध किया गया है, इसलिए प्रकृत वाक्यसे अनात्माकी ही उपसनाका विधान है, यह कथन समीचीन नहीं है ॥ ६९२ ॥

'आत्मोपासन०' इत्यादि । क्योंकि वाक्यशेषके देखनेसे प्रतीत होता है कि यह आत्माकी ही उपासना है, क्योंकि 'तदेतत्पदनीयम्' (इस आत्माको पाना चाहिए) 'सर्वस्मादन्तरतरम्' 'आत्मानमेव प्रियमुपासीत' (सबसे अन्दर जो आत्मा है, उसकी प्रियरूपसे उपासना करे) इस वाक्यशेषमें कहे हुए 'पदनीयत्व, अन्तरतरत्व और प्रियत्व रूपसे आत्माकी ही उपासनाका कथन किया गया है ॥ ६९३ ॥

'अवाङ्मनस०' इत्यादि । इतिशब्दसे अवाङ्मनसगम्यत्वका वर्णन किया गया है, अतः 'आत्मानमेव लोकमुपासीत' यह वाक्यशेष पृथग्वचन नहीं है ॥ ६९४ ॥

निषेधोऽकृत्स्नविषयो न तु कृत्स्नात्मगोचरः ।
तस्मादुपास्य आत्मा स्याद्विधेयं चिन्त्यतेऽधुना ॥ ६९५ ॥
शाब्दज्ञानं विधेयं किं निरोधो वाऽथ सन्ततिः ।
इति त्रिधा संशये सत्याद्यः पक्षोऽभिधीयते ॥ ६९६ ॥
विद्युपास्त्योरिहैकार्थ्यात्क्रियात्वात्त्र्यंशसम्भवात् ।
शेषित्वान्मुक्तिहेतुत्वाच्छाब्दज्ञानं विधीयते ॥ ६९७ ॥
यद्यप्युपास्तिरावृत्तिस्तथाऽप्यत्र तु वेदनम् ।
भवेद्विद्याप्रकरणात्ततो ज्ञानविधिर्मतः ॥ ६९८ ॥
वषट्करिष्यंस्तां ध्यायेदिति ध्यानं यथा तथा ।
क्रियैव मानसी विद्या तथाऽस्ति विधियोग्यता ॥ ६९९ ॥

'निषेधो' इत्यादि । 'तन्न पश्यन्ति' यह निषेध अकृत्स्नके (द्रष्टा, श्रोता, मन्ता आदिके) दर्शनका निषेध करता है, कृत्स्न आत्माके दर्शनका निषेध नहीं करता, इसलिए इस वाक्यसे आत्माकी ही उपासनाका विधान है। अब विधेयका विचार करते हैं ॥ ६९५ ॥

'शाब्दज्ञानम्' इत्यादि। क्या शाब्द ज्ञान विधेय है या मनका निरोध विधेय है अथवा सन्तति (ज्ञानकी आवृत्ति) विधेय है ? यों तीन प्रकारका संशय होनेपर प्रथम पक्ष कहा जाता है ॥ ६९६ ॥

यहांपर ज्ञानके वाचक पदका अभाव होनेसे, ज्ञान क्रियारूप न होनेसे और विधिसे अपेक्षित किम् (क्या), केन (किसके द्वारा) और कथम् (किस प्रकार)—इन तीन अंशोंका अभाव होनेसे भी ज्ञानकी विधि नहीं हो सकती ? इस प्रकार शङ्का करके उत्तर कहते हैं—'विद्युपास्त्यो०' इत्यादिसे।

'इह' (इस विद्याप्रकरणमें) विदि (ज्ञान) और उपासनाका एक अर्थ है, उपासना क्रिया है, उसमें किम्, केन और कथम्—इन तीनों अंशोंका सम्भव भी है और उपासना मुक्तिका साधन होनेसे शेषी भी है, इसलिए यहाँ शाब्द ज्ञानकी विधि है ॥ ६९७ ॥

'यद्यप्युपास्ति०' इत्यादि। यद्यपि उपासना आवृत्ति ही है, तथापि यहांपर विद्याप्रकरण होनेसे उपासनाका अर्थ ज्ञान ही है, इसलिए ज्ञानकी विधि समझनी चाहिए ॥ ६९८ ॥

'वषट्करिष्यंस्तां' इत्यादि। जैसे 'वषट्कार करते समय उस देवताका

किं केन कथमित्यंशा आत्मचित्तशमादयः ।
अतोऽत्र भावना त्र्यंशा शाब्दज्ञानेऽपि सम्भवेत् ॥ ७०० ॥
ये तु सिद्धार्थवेदान्तास्ते शेषाः शेष्ययं विधिः ।
अतः सिद्धार्थवेदान्तैर्वेदार्थत्वं विधेर्नहि ॥ ७०१ ॥
स्वातन्त्र्ये सिद्धवाक्यानां भवेदपुरुषार्थता ।
अत्रोच्यतेऽननुष्ठानादकार्यत्वादकर्तृतः ॥
विध्यानन्त्यान्नैरपेक्ष्यादशक्तेर्नात्र धीविधिः ॥ ७०२ ॥
जीवब्रह्मैक्यविज्ञानं वाक्यश्रवणमात्रतः ।
सिध्यत्येवेत्यनुष्ठानं न तदर्थमपेक्षते ॥ ७०३ ॥

ध्यान करे', इस अर्थवाले वाक्यमें ध्यान मानसी क्रिया है, वैसे ही यहाँपर विद्या (उपासना) भी मानसी क्रिया है, इसलिए उसकी विधि हो सकती है ॥ ६९९ ॥

'किं केन' इत्यादि । किम्, केन और कथम्—इन तीन अंशोंका भी इसमें सम्भव है । किसकी उपासना करे ? आत्माकी, किससे करे ? चित्तसे और किस प्रकार करे ? शमादिसे युक्त होकर, इस प्रकार शाब्द ज्ञानमें भी तीन अंशोंका सम्भव है ॥ ७०० ॥

'ये तु' इत्यादि । जो सिद्धार्थके वाचक वेदान्त हैं, वे शेष हैं और यह उपासनाविधि शेषी है, इसलिए सिद्धार्थक वेदान्तोंसे विधिमें वेदार्थता (पुरुषार्थकी हेतुता नहीं हो सकती) नहीं हो सकती, अर्थात् उपासनासे ही मुक्ति होती है, सिद्धार्थ वेदान्तोंसे मुक्ति नहीं होती ॥ ७०१ ॥

'स्वातन्त्र्ये' इत्यादि । क्रियासे अनन्वित (असम्बद्ध) सिद्ध अर्थके वाचक वाक्य पुरुषार्थके हेतु नहीं होते, ऐसा 'सप्तद्वीपा वसुमती' (पृथ्वीके सात द्वीप हैं) इत्यादि सिद्धार्थक लौकिक वाक्योंमें देखा गया है। इसमें कहते हैं—ज्ञानकी विधि क्यों नहीं हो सकती ? क्या ज्ञानका अनुष्ठान नहीं हो सकता ? या ज्ञान क्रियारूप नहीं है ? अथवा ज्ञानका कोई कर्ता नहीं है ? या अनन्त विधियाँ माननी पड़ती हैं ? अथवा ज्ञान निरपेक्ष है ? या ज्ञानके विधानमें शक्ति नहीं है ? ॥ ७०२ ॥

'जीवब्रह्मैक्य०' इत्यादि । जीवब्रह्मकी एकताका ज्ञान वाक्यके श्रवणमात्रसे सिद्ध होता है, अतः उसके लिए अनुष्ठानकी अपेक्षा ही नहीं है ॥ ७०३ ॥

यथाऽग्निहोत्रयाथात्म्यविज्ञानव्यतिरेकतः ।
तदनुष्ठानमस्त्येवं नाऽऽत्मबोधेऽस्ति किञ्चन ॥ ७०४ ॥
मुमुक्षुपुरुषार्थस्य मोहमात्रान्तरायतः ।
ज्ञानात्तन्मोहविध्वस्तौ किं वा कार्यं विधीयते ॥ ७०५ ॥
यदुत्पत्त्यादियोग्यं सद्धेतुं कञ्चिदपेक्षते ।
तत्राऽनुष्ठानसाफल्यं नाऽनुत्पाद्ये विमोक्षणे ॥ ७०६ ॥
सम्भावितात्मकर्तृत्वो ब्राह्मण्याद्यधिकारवान् ।
विधिश्रुतेः प्रवर्त्तेत न तु कर्तृत्ववर्जितः ॥ ७०७ ॥
अपूर्वानपराबाह्यं ब्रह्माऽस्मीति विजानतः ।
कर्तृत्वं नैव सम्भाव्यं तद्धेत्वज्ञानहानतः ॥ ७०८ ॥
आत्मनो ब्रह्मता सिद्धा ब्रह्मणोऽप्यात्मता स्वतः ।
तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थबोधाच्चेत्किमितीहते ॥ ७०९ ॥

'यथाऽ०' इत्यादि । जैसे अग्निहोत्रका यथार्थ ज्ञान होनेपर उससे अतिरिक्त अनुष्ठान करना पड़ता है, वैसे आत्मबोधमें कोई अनुष्ठान नहीं है ॥ ७०४ ॥

'मुमुक्षु०' इत्यादि । ज्ञानकी विधिमें कोई फल नहीं है, क्योंकि मुमुक्षु पुरुषका पुरुषार्थ जो मुक्ति है, उसमें अज्ञानमात्रका व्यवधान है । जब ज्ञानसे अज्ञानका नाश हो ही जाता है तब फिर क्यों किसी क्रियाका विधान किया जाय ? ॥ ७०५ ॥

'यदुत्पत्त्यादि०' इत्यादि । जो उत्पत्तिके योग्य होता है, वही किसी कारणकी अपेक्षा करता है, उसीमें अनुष्ठान सफल हुआ करता है । मोक्ष तो अनुत्पाद्य (उत्पन्न नहीं होता) है, अतः उसमें अनुष्ठानकी क्या आवश्यकता ? ॥ ७०६ ॥

'सम्भाविता०' इत्यादि । जो अपनेको कर्ता समझता है और जो ब्राह्मणत्वादि अधिकारवाला है, वही विधिश्रुतिसे प्रवृत्त हुआ करता है । आत्मा तो कर्ता नहीं है, अतः वह कैसे प्रवृत्त होगा ॥ ७०७ ॥

'अपूर्वा०' इत्यादि । अकारण, अकार्य, अनन्तर और अबाह्य मैं हूँ, ऐसा जाननेवाला पुरुष कर्ता नहीं हो सकता, क्योंकि कर्तृत्वका हेतु अज्ञान है, वह उसका नष्ट हो चुका है ॥ ७०८ ॥

'आत्मनो' इत्यादि । ज्ञानवान्‌की जैसे भिक्षाटन आदिमें विधिसे प्रवृत्ति होती है, वैसी ही विधिसे ही ज्ञानमें प्रवृत्ति हो सकती है । यह शङ्का नहीं करनी चाहिए, भिक्षाटनादिका तो शरीरयात्रारूपी दृष्ट फल है । आत्मज्ञानकी

अन्तरेण विधिं वाक्यं श्रवणायाऽपि नेहते ।
इति ब्रुवाणं प्रब्रूयादनिष्टं श्रूयते कुतः ॥ ७१० ॥
अधिक्षेपं शृणोत्येव विनाऽपि विधिना पुमान् ।
तत्त्वमस्यादिवाक्यानां श्रवणं न तथा कुतः ॥ ७११ ॥
वैदिकत्वाद्विध्यपेक्षा यदि तर्हि विधेरपि ।
श्रवणे विध्यपेक्षायां विध्यानन्त्यं प्रसज्ज्यते ॥ ७१२ ॥
उत्पन्नस्याऽपि बोधस्य विध्यपेक्षामुदीरयन् ।
किं वा प्रयोजनं ब्रूयात्तद्विचार्यं प्रयत्नतः ॥ ७१३ ॥
प्रयोगार्थं बोधनार्थं मात्वार्थं मेयसिद्धये ।
आत्मत्वायाऽतिरोहित्यै निरुपाध्यनुभूतये ॥ ७१४ ॥

विधिमें कोई दृष्ट फल नहीं है, क्योंकि आत्मा ब्रह्म है और ब्रह्म आत्मा है, यह स्वतः सिद्ध है, फिर 'तत्त्वमसि' आदि वाक्योंसे उनके अभेदका बोध होनेपर विधिका क्या फल होगा ? ॥ ७०९ ॥

'अन्तरेण' इत्यादि । विधिके बिना वेदान्तवाक्यके श्रवणके लिए इच्छा ही नहीं करता, ऐसी शङ्का यदि पूर्वपक्षी करे, तो उससे कहना चाहिए कि अनिष्टका श्रवण किस हेतुसे होता है ?॥ ७१० ॥

'अधिक्षेपम्' इत्यादि । जैसे विधिके बिना भी पुरुष अपनी निन्दाको सुनता है, वैसे ही विधिके बिना 'तत्त्वमसि' आदि वाक्योंका श्रवण क्यों नहीं कर सकेगा ॥ ७११ ॥

'वैदिकत्वाद्विध्यपेक्षा' इत्यादि । यदि कहो कि निन्दा लौकिक है, अतः उसमें भले ही विधिकी अपेक्षा न हो, परन्तु श्रवण वैदिक है, इसलिए उसमें विधिकी अपेक्षा है, तो विधिके श्रवणमें भी विधिकी अपेक्षा होगी, इस परिस्थितिमें अनन्त विधियोंको माननेके सिवा आपको दूसरी गति ही नहीं है ॥ ७१२ ॥

'उत्पन्नस्याऽपि' इत्यादि । उत्पन्न हुए ज्ञानको भी विधिकी अपेक्षा है, इस प्रकार कहनेवाला विधिका क्या प्रयोजन बतलाता है ? इसका भी यत्नसे विचार करना चाहिए ॥ ७१३ ॥

'प्रयोगार्थम्' इत्यादि । क्या प्रयोगके लिए विधिकी अपेक्षा है ? या ज्ञानके लिए अथवा प्रमात्वके लिए या प्रमेयकी सिद्धिके लिए अथवा

सम्भवार्थं तमोनुत्त्यै ज्ञानवृत्तिनिवृत्तये ।
तमोहानिनिवृत्त्यै वा, सर्वथाऽपि न युज्यते ॥ ७१५ ॥
स्वरूपलाभमात्रेण हन्ति विद्या तमस्ततः ।
नाऽपेक्षते प्रयोगं तु लब्धरूपा कुठारवत् ॥ ७१६ ॥
स्वप्रकाशात्मनस्तत्त्वे तमोनाशातिरेकतः ।
बोधनं नैव सम्भाव्यं घटादौ तज्जडे भवेत् ॥ ७१७ ॥
नद्यास्तीरे फलानीति नृवचोऽन्यदपेक्षते ।
प्रामाण्याय, तथा वेदवाक्यं नाऽन्यदपेक्षते ॥ ७१८ ॥
प्रमाणमप्रमाणं च प्रमेयो निश्चितिस्तथा ।
यत्सान्निध्यात् प्रसिध्यन्ति तत्सिद्धौ किमपेक्षते ॥ ७१९ ॥

आत्मत्वके लिए या अतिरोधानके (प्रकटताके) लिए अथवा निरुपाधिक स्वरूपके अनुभवके लिए या सम्भवके लिए अथवा अज्ञानकी निवृत्तिके लिए या ज्ञानकी वृत्तिकी निवृत्तिके लिए अथवा अज्ञानकी हानिकी निवृत्तिके लिए विधिकी अपेक्षा है ? किसी भी प्रकारसे विधिकी अपेक्षा युक्त नहीं है ॥ ७१४,१५ ॥

'स्वरूपलाभ०' इत्यादि । स्वरूपके लाभमात्रसे ज्ञान अज्ञानका नाश कर देता है । अतः अपने स्वरूपको प्राप्त हुई विद्या कुठारकी तरह प्रयोगकी अपेक्षा नहीं करती ॥ ७१६ ॥

'स्वप्रकाशा०' इत्यादि । स्वयम्प्रकाश आत्मतत्त्वमें अज्ञानका नाश ही ज्ञानका प्रयोजन है । उसके सिवा जैसे जड़ घटमें घटका बोधन ज्ञानका प्रयोजन है, वैसे आत्मामें आत्माका बोधनरूप प्रयोजन नहीं है, क्योंकि आत्मा तो स्वयम्प्रकाश है और बोधन जड़ पटादिमें हो सकता है ॥ ७१७ ॥

'नद्यास्तीरे' इत्यादि । जैसे 'नद्यास्तीरे फलानि सन्ति' (नदीके तटपर फल हैं) यह मनुष्यका वचन अपनी प्रमाणताके लिए मूल कारणकी अपेक्षा करता है, वैसे वेदवाक्य किसी अन्य मूल कारणकी अपेक्षा नहीं करता ॥ ७१८ ॥

'प्रमाणमप्रमाणम्' इत्यादि । प्रमाण, अप्रमाण, प्रमेय और निश्चय जिस आत्माकी सन्निधिसे सिद्ध होते हैं, उस आत्माकी सिद्धिमें दूसरे किसकी अपेक्षा होगी ? भाव यह है कि अपना स्वरूप सदा सन्निहित ही है, अतः उसमें किसीको संशय हो ही नहीं सकता ॥ ७१९ ॥

इदमेवमिदं नैवमिति बुद्धिरनात्मिका ।
येनाऽऽत्मवत्येष आत्मा स्वत एव न चाऽन्यतः ॥ ७२० ॥
जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तेषु तद्भावाभावसाक्षिणः ।
नाऽस्ति तस्य तिरोधानमन्यथा जगदन्धता ॥ ७२१ ॥
कर्त्रादिव्यापृतेः पूर्वमसंकीर्णमुपाधिभिः ।
अविक्षिप्तमसंसुप्तं स्वानुभूत्यैव गम्यते ॥ ७२२ ॥
प्रमाणमप्रमाणं च प्रमाभासस्तथैव च ।
कुर्वन्त्येव प्रमां यत्र तदसम्भावना कुतः ॥ ७२३ ॥
शैत्यापनोदने वह्निर्यथा नाऽन्यदपेक्षते ।
विरोधित्वात्तथा विद्या निरपेक्षा तमोहतौ ॥ ७२४ ॥

'इदमेवमिदम्' इत्यादि । यह ऐसा है और यह ऐसा नहीं है, इत्यादि अनात्मबुद्धि जिस आत्मासे अपने अस्तित्वको रखती है, वह आत्मा स्वतः सिद्ध है, अन्यसे उसकी सिद्धि नहीं है । अर्थात् घट आदि ज्ञान अपनी प्रमाणताके लिए गुणजन्यत्वकी अपेक्षा करते हैं, घट जैसे पृथुबुध्नोदराकार (गला छोटा, पेट बड़ा) है, वैसा पट नहीं है, यह बुद्धि स्वतः सत्ताशून्य है, वह जिस आत्मासे सत्तावाली है वह आत्मा ही सत्यस्वरूप है ॥७२०॥

'जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तेषु' इत्यादि । जाग्रत्, स्वप्न और सुषुप्ति—इन तीनों अवस्थाओंके भावाभावके साक्षी आत्माका किसी अवस्थामें भी तिरोधान नहीं होता। यदि आत्माका तिरोधान हो, तो सारा जगत् ही अन्ध हो जायगा ॥ ७२१ ॥

'कर्त्रादिव्यापृतेः' इत्यादि । [मनोनिरोधके लिए विधिकी अपेक्षा है, इस सप्तम पक्षमें भी मनोनिरोध अनात्यन्तिक विवक्षित है अथवा आत्यन्तिक ? प्रथम पक्ष तो ठीक नहीं है, क्योंकि अनात्यन्तिक मनोनिरोध सुषुप्ति अवस्थामें नित्य होता है] क्योंकि कर्ता आदिके व्यापारसे पहले सुषुप्ति अवस्थामें सब उपाधियों तथा विक्षेपसे रहित चैतन्यस्वरूप आत्माका अनुभव होता है ॥ ७२२ ॥

'प्रमाणमप्रमाणम्' इत्यादि । प्रमाण, अप्रमाण और प्रमाभास—ये दृश्य होनेसे जिस द्रष्टा आत्माकी प्रमा करते हैं, [क्योंकि द्रष्टाके बिना दृश्यका ज्ञान नहीं होता] उस आत्माकी असम्भावना कैसे हो सकती है ? ॥७२३॥

'शैत्या०' इत्यादि । जैसे शीतकी निवृत्तिमें अग्नि किसी अन्य साधनकी अपेक्षा नहीं करती, वैसे ही विद्या भी विरोधी होनेसे अज्ञानके नाशमें अन्य किसी साधनकी अपेक्षा नहीं करती ॥ ७२४ ॥

या तमोघातिनी विद्यावृत्तिः सा स्वयमेव हि ।
नश्यत्यविद्यया सार्द्धं हत्वा रोगमिवौषधम् ॥ ७२५ ॥
प्रत्यङ्मात्रावशेषो यः स तमोहानिरुच्यते ।
अनश्वरी तमोहानिर्नाऽत्राऽतो विध्यपेक्षिता ॥ ७२६ ॥
पश्येदात्मानमित्येष विधिरत्र निरर्थकः ।
अशक्यत्वाद्वस्तुतन्त्रं नेच्छया कर्तुमीश्महे ॥ ७२७ ॥
दर्शनं वस्तुतन्त्रं स्यात् कर्तृतन्त्रं नहि क्वचित् ।
कर्तृतन्त्रधियोपास्यं यत् स्यात्तद्ब्रह्म नैव हि ॥ ७२८ ॥
मनुते यं न मनसा मतं येन मनः सदा ।
ब्रह्म विद्धि तदेव त्वं न त्विदं यदुपासते ॥ ७२९ ॥
इति भृङ्गग्राहिकया श्रुत्योपास्यस्य वारिता ।
ब्रह्मता, साक्षिणस्त्वस्य ब्रह्मत्वं स्फुटमीरितम् ॥ ७३० ॥

'या तमोघातिनी' इत्यादि । जो अज्ञानका नाश करनेवाली ज्ञानरूप वृत्ति है, वह तो रोगको नष्ट करके ओषधिकी तरह अविद्याके साथ आप ही नष्ट हो जाती है ॥ ७२५ ॥

'प्रत्यङ्मात्रा०' इत्यादि । जो केवल प्रत्यगात्माका अवशेष है, वही अज्ञानकी निवृत्ति कही जाती है, वह अज्ञानकी निवृत्ति नष्ट नहीं होती, इसलिए उसकी विधिकी अपेक्षा नहीं है ॥ ७२६ ॥

'पश्येदात्मा०' इत्यादि । 'आत्माको देखे', यह विधि निरर्थक है, क्योंकि दर्शनकी विधि अशक्य है, कारण कि दर्शन वस्तुके अधीन होता है, अतः वह इच्छासे नहीं किया जा सकता ॥ ७२७ ॥

'दर्शनम्' इत्यादि । दर्शन वस्तुके अधीन है, कर्ताके अधीन कहीं नहीं होता । उपासनारूपी बुद्धि कर्ताके अधीन है, इसलिए जो उपास्य है, वह ब्रह्म ही नहीं है ॥ ७२८ ॥

'मनुते' इत्यादि । मनसे जिसका मनन नहीं कर सकते, और जिसको मनका स्वरूप सदा ज्ञात है, उसको तुम ब्रह्म समझो, जिसकी लोग उपासना करते हैं वह ब्रह्म नहीं है ॥ ७२९ ॥

'इति भृङ्ग०' इत्यादि । इस प्रकार भृङ्गग्राहिकासे श्रुतिने उपास्यकी ब्रह्मताका निषेध किया है, इसलिए साक्षी ब्रह्म है, यह स्पष्ट हो जाता है ॥७३०॥

हेतवः पूर्वपक्षस्य ये प्रोक्तास्तेषु सम्मतम् ।
विद्युपास्त्योरिहैकार्थ्यं क्रियात्वं न तु सम्मतम् ॥ ७३१ ॥
यागे यद्देवताध्यानं नृतन्त्रत्वात्क्रियाऽस्तु सा ।
प्रमाणमेयतन्त्रत्वाद्विद्यैषा स्यात्कथं क्रिया ॥ ७३२ ॥
सर्वाकाङ्क्षामूलहेतोरज्ञानस्यैव बाधनात् ।
अंशत्रयमनाकाङ्क्षं कथं सा भावनोदियात् ॥ ७३३ ॥
स्वतन्त्रा ब्रह्म वेदान्ता बोधयित्वा विमुक्तिदाः ।
अतः शाब्दज्ञानविधिर्न कथञ्चन युज्यते ॥ ७३४ ॥
न योगशास्त्रसंसिद्धो निरोधोऽपि विधीयते ।
विमुक्तिसाधनत्वेन तस्याऽनधिगमाच्छ्रुतेः ॥ ७३५ ॥
अनुष्ठातुमशक्यश्च प्रत्यग्बोधं विना न सः ।
प्रत्यग्ज्ञाने निरुध्यन्ते चित्ततद्वृत्तयोऽखिलाः ॥ ७३६ ॥

'हेतवः' इत्यादि । पूर्वपक्षके जो हेतु कहे हैं, उनमें ज्ञान और उपासनाकी एकार्थता हमें भी इष्ट है, परन्तु उनमें क्रियात्वका अङ्गीकार हमें सम्मत नहीं है, इसलिए ज्ञानकी विधिका सम्भव नहीं है, क्योंकि ज्ञान क्रिया नहीं है ॥ ७३१ ॥

'यागे' इत्यादि । यज्ञमें जो देवताका ध्यान है, वह मनुष्यके अधीन होनेसे क्रियारूप हो सकता है । परन्तु विद्या (ज्ञान) तो प्रमाण और प्रमेयके अधीन है, अतः वह क्रिया कैसे हो सकती है ? घटका ज्ञान घट और नेत्रसे उत्पन्न होता है, अतः वह क्रिया नहीं है ॥ ७३२ ॥

'सर्वाकाङ्क्ष॰' इत्यादि । सब आकाक्षाओंका मूल कारण जो अज्ञान है, उसका ज्ञानसे बाध हो जाता है, अतः उस ज्ञानमें किम्, केन और कथम्—इन तीन अंशोंकी आकांक्षा ही नहीं है, तब फिर भावना कैसे उत्पन्न होगी ? ॥७३३॥

'स्वतन्त्रा' इत्यादि । वेदान्त स्वतन्त्र हैं, वे ब्रह्मको बोधन करके मुक्तिको देते हैं, इसलिए शाब्दज्ञानकी विधिका कोई भी उपयोग नहीं है ॥ ७३४ ॥

'न योग॰' इत्यादि । योगशास्त्रसे सिद्ध मनोनिरोधकी भी विधि नहीं हो सकती, क्योंकि श्रुतिने मनोनिरोध मुक्तिका साधन नहीं कहा है ॥ ७३५ ॥

'अनुष्ठातुम॰' इत्यादि । आत्मज्ञानके बिना मनोनिरोधका अनुष्ठान भी नहीं हो सकता और आत्मज्ञान होनेपर मनकी सब वृत्तियाँ आप ही निरुद्ध हो जाती हैं ॥ ७३६ ॥

वस्तुतस्तु निरोधोऽस्तु मा वाऽस्त्वेतेन किं तव ।
प्रत्यग्बोधमृते नाऽन्यन्मुक्तेरस्तीह साधनम् ॥ ७३७ ॥
विधेयस्तर्हि सन्तान इति चेत्, तत्र को विधिः ।
अपूर्वो नियमो वा स्यात्परिसङ्ख्याऽथवोच्यताम् ॥ ७३८ ॥
अपूर्वोऽत्यन्तमप्राप्तौ नियमः पाक्षिके सति ।
तत्र चाऽन्यत्र च प्राप्तौ परिसङ्ख्या विधीयते ॥ ७३९ ॥
अत्र त्वत्यन्तमप्राप्तमात्मोपासनमन्यतः ।
अपूर्वविधिरेवाऽतो यथैतत् स्यात्तथोच्यते ॥ ७४० ॥
एकार्थोल्लेखिवृत्तीनामातादात्म्याभिमानतः ।
आवर्तनं हि शब्दार्थः सर्वत्रोपासनश्रुतेः ॥ ७४१ ॥
विद्युपास्तेरिहैकत्वं यदि तर्हि विदेरपि ।
अर्थ आवृत्तिरेवाऽस्तु पूर्वब्राह्मणवाक्यवत् ॥ ७४२ ॥

'वस्तुतस्तु' इत्यादि । वास्तवमें तो मनोनिरोध हो, चाहे न हो, इससे तुम्हें क्या मतलब ? केवल यही समझ लो कि आत्मज्ञानके सिवा मुक्तिका दूसरा साधन नहीं है ॥ ७३७ ॥

'विधेयस्तर्हि' इत्यादि । यदि कोई कहे कि सन्तानकी (बुद्धिवृत्तियों—ज्ञान—की आवृत्तिकी) विधि है, तो उससे पूछना चाहिए कि कौनसी विधि है ? क्या अपूर्वविधि है या नियमविधि है अथवा परिसंख्याविधि है ? ॥ ७३८ ॥

'अपूर्वोऽ०' इत्यादि । अत्यन्त अप्राप्ति होनेपर अपूर्वविधि हुआ करती है, पाक्षिक प्राप्ति होनेपर नियमविधि होती है और दोनों स्थानोंमें प्राप्ति होनेपर परिसंख्या विधि हुआ करती है ॥ ७३९ ॥

'अत्र' इत्यादि । यहां तो आत्माकी उपासना अन्य साधनसे अत्यन्त अप्राप्त है, इसलिए जैसे यह अपूर्वविधि होती है, वैसे कहा जाता है ॥ ७४० ॥

'एकार्थो०' इत्यादि । सर्वत्र उपासनाश्रुतिका शब्दार्थ तादात्म्याभिमानपर्यन्त एकार्थको विषय करनेवाली वृत्तियोंकी आवृत्ति ही है । 'न स वेद' (वह नहीं जानता है) इस पूर्व वाक्यमें ज्ञानका प्रकरण है, इसलिए 'उपासीत' यहांपर भी उपासना ज्ञानके सामानार्थक है, इसलिए उपासनाकी आवृत्तिकी विधि उपपन्न है ॥ ७४१ ॥

'विद्युपास्ते०' इत्यादि । विदि (ज्ञान) और उपासनाका यदि यहाँ एकत्व है, तो पूर्व ब्राह्मणवाक्यकी तरह विदिका अर्थ आवृत्ति ही हो सकता है ॥ ७४२ ॥

पूर्वत्रैतत्साम वेदेत्येवं वेदेति शब्दतः ।
उपासनं व्यवहृतं तथा श्रुत्यन्तरेष्वपि ॥ ७४३ ॥
विद्याप्रकरणं चाऽत्र न विरुद्धमुपास्तितः ।
अपरोक्षब्रह्मविद्याजन्मनः सुलभत्वतः ॥ ७४४ ॥
नहि सिद्धार्थवाक्योत्थज्ञानमात्रेण कश्चन ।
ब्रह्मानुभवितुं शक्तस्तस्याऽवाक्यार्थरूपतः ॥ ७४५ ॥
नानापदार्थसंसृष्टरूपं वाक्यात् प्रतीयते ।
ब्रह्मासंसृष्टरूपत्वान्न वाक्येनाऽनुभूयते ॥ ७४६ ॥
न चाऽवेदार्थता शङ्क्या वेदोक्तोपासनोत्थितात् ।
साक्षात्काराद्ब्रह्म भाति तस्माद्वेदार्थतैव हि ॥ ७४७ ॥
देवो भूत्वा देवमेतीत्यादिश्रुत्यनुरोधतः ।
साक्षात्कारं ध्यानजन्यमन्तरेण न मुच्यते ॥ ७४८ ॥

'पूर्वत्रैतत्साम' इत्यादि । जैसे पहले 'एतत् साम वेद' इस वाक्यमें 'वेद' इस शब्दसे उपासनाका व्यवहार किया गया है, वैसे ही अन्य श्रुतियोंमें भी व्यवहार करना चाहिए ॥ ७४३ ॥

'विद्याप्रकरणम्' इत्यादि । यहाँ विद्याका प्रकरण भी उपासनासे विरुद्ध नहीं है, क्योंकि उपासनासे अपरोक्ष ब्रह्मविद्याका जन्म सुलभ है ॥ ७४४ ॥

'नहि' इत्यादि । सिद्धार्थक वाक्यसे उत्पन्न हुए ज्ञानमात्रसे कोई ब्रह्मका अनुभव नहीं कर सकता, क्योंकि सिद्धार्थक वाक्यसे उत्पन्न हुआ ज्ञान वाक्यार्थ ही नहीं है ॥ ७४५ ॥

'नाना०' इत्यादि । नाना पदार्थोंसे संसृष्ट (सम्बद्ध) रूप ही वाक्य द्वारा प्रतीत हुआ करता है, ब्रह्म अखण्ड है, संसृष्टरूप नहीं है, इसलिए वाक्यसे ब्रह्मका अनुभव नहीं हो सकता ॥ ७४६ ॥

'न चाऽवेदा०' इत्यादि । 'तन्त्वौपनिषदं पुरुषं' इस श्रुतिने जो ब्रह्मको औपनिषद (वेदार्थ) कहा है, उसके अभावकी शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि वेदोक्त उपासनासे उत्पन्न हुए साक्षात्कारसे ब्रह्मकी प्रतीति होती है, इसलिए ब्रह्म वेदार्थ है ॥ ७४७ ॥

'देवो' इत्यादि । 'देवो भूत्वा देवानप्येति' (देव बनकर देवको प्राप्त होता है)

शब्दाद् ज्ञाने समुत्पन्ने आसाक्षात्कृति भावना।
प्रत्ययावृत्तिरूपा या न प्राप्तैषाऽन्यमानतः ॥ ७४९ ॥
सिद्धार्थशब्दात् स्वाध्यायविधितो वाऽन्यतोऽथवा।
तत्प्राप्तिः शङ्क्यते तत्र सिद्धार्थो न विधायकः ॥ ७५० ॥
अक्षरार्थज्ञानमात्रावसाय्यध्ययने विधिः।
न चाऽन्यदत्र सम्भाव्यमप्राप्तोपासना ततः ॥ ७५१ ॥
अपूर्वविधिरेवाऽतः स्मृतिसन्तानगोचरः।
इति प्रथमपक्षो यस्तस्य दूषणमुच्यते ॥ ७५२ ॥
नाऽपूर्वविधिरेष स्यात् प्राप्तत्वात् स्मृतिसन्ततेः।
अनुभूते हि विषये स्मृतिः प्राप्ता विधिं विना ॥ ७५३ ॥
स्मर्यन्त एव पित्राद्याः श्राद्धाद्यर्थं तदा तदा।
अनुभूतो निजात्माऽयं कुतो न स्मर्यते वद ॥ ७५४ ॥

इस श्रुतिके अनुरोधसे ध्यानजन्य साक्षात्कारके बिना मुक्ति हो ही नहीं सकती ॥ ७४८ ॥

'शब्दाद्' इत्यादि। शब्दसे ज्ञानके उत्पन्न होनेपर साक्षात्कारपर्यन्त प्रत्ययावृत्तिरूप भावना (उपासना) अन्य प्रमाणसे प्राप्त नहीं है ॥ ७४९ ॥

'सिद्धार्थ०' इत्यादि। सिद्धार्थक शब्दसे अथवा स्वाध्यायविधिसे या अन्य किसी प्रमाणसे उसकी (उपासनाकी) प्राप्तिकी शङ्का कर सकते हो। उनमें से सिद्धार्थ शब्द तो विधायक ही नहीं है, क्योंकि उसमें क्रियावाचक पद ही नहीं है ॥ ७५० ॥

'अक्षरार्थ०' इत्यादि। 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' (वेद पढ़ना चाहिए) यह अध्ययनविधि अक्षरज्ञान और अर्थज्ञानमात्रमें पर्यवसन्न है, अतः उपासनाका बोधन नहीं करती। अन्य प्रमाणका सम्भव नहीं है, इसलिए उपासना अप्राप्त है ॥ ७५१ ॥

'अपूर्व०' इत्यादि। इसलिए स्मृतिसन्तानकी (प्रत्ययावृत्तिकी) अपूर्वविधि ही है, यह जो प्रथम पक्ष है; उसका दूषण कहा जाता है ॥ ७५२ ॥

'नाऽपूर्व०' स्मृतिसन्तति प्राप्त है, इसलिए अपूर्वविधि नहीं है, क्योंकि अनुभूत (ज्ञात) विषयमें विधिके बिना ही स्मृति प्राप्त है ॥ ७५३ ॥

'स्मर्यन्त' इत्यादि। जब श्राद्धके लिए पितरोंका स्मरण किया ही

न शाब्दज्ञानमात्रेणाऽनुभूतं ब्रह्म तद्भवेत् ।
अवाक्यार्थात्मकत्वेनेत्येतदत्र न सङ्गतम् ॥ ७५५ ॥
अवाक्यार्थात्मकं ब्रह्मेत्येतद्वाक्येन गम्यते ।
अन्येन वा, यदा वाक्यात्तदा वाक्यार्थता भवेत् ॥ ७५६ ॥
अथाऽन्येनाऽनुभूतं तदवाक्यार्थात्मकं तदा ।
तावतैव कृतार्थत्वाद् व्यर्थं ध्यानादिचेष्टितम् ॥ ७५७ ॥
ब्रह्म संसृष्टरूपं चेद्वाक्यादध्यवसीयते ।
संसृष्टरूपं तन्नेति गीर्वाणैरपि दुर्लभम् ॥ ७५८ ॥
घटाकाशो महाकाश इति वाक्ये यथा तथा ।
तत्त्वमस्यादिवाक्येषु कुतोऽखण्डार्थधीर्न ते ॥ ७५९ ॥
साक्षात्कारो ध्यानजन्य इत्युक्तं यत्तदप्यसत् ।
ध्यानं क्रिया न प्रमाणं क्वाऽनुभूतिरमानतः ॥ ७६० ॥

जाता है, तब अनुभूत अपने आत्माका स्मरण क्यों नहीं होता? यह बतलाओ ॥ ७५४ ॥

'न शाब्द०' इत्यादि। शब्द-ज्ञानमात्रसे ब्रह्मका अनुभव नहीं होता, क्योंकि ब्रह्म वाक्यार्थ नहीं है, [इसीलिए वाक्यसे भी उसका अनुभव नहीं होता] यह जो पूर्वमें कहा था, वह असङ्गत है ॥ ७५५ ॥

'अवाक्यार्थ०' इत्यादि। [क्योंकि] ब्रह्म वाक्यार्थ नहीं है, यह वाक्यसे जाना जाता है या किसी अन्य प्रमाणसे जाना जाता है? यदि कहो कि वाक्यसे जाना जाता है, तब तो ब्रह्म वाक्यार्थ हो गया ॥ ७५६ ॥

'अथाऽन्येनाऽनुभूतम्' इत्यादि। यदि कहो कि वह अवाक्यार्थभूत ब्रह्म किसी अन्य प्रमाणसे अनुभूत है, तो उतनेसे ही कृतार्थता (मुक्तिप्राप्ति) हो गई, फिर ध्यानादिकी चेष्टा व्यर्थ है ॥ ७५७ ॥

'ब्रह्म' इत्यादि। यदि कहो कि ब्रह्मका संसृष्टरूप वाक्यसे निश्चित होता है, तब तो वह संसृष्टरूप नहीं है, यह देवता भी नहीं कह सकते ॥ ७५८ ॥

'घटाकाशो' इत्यादि। जैसे घटाकाश महाकाश है, इस वाक्यका अर्थ अखण्ड आकाश है, वैसे ही 'तत्त्वमसि' आदि वाक्योंका अर्थ अखण्ड ब्रह्म क्यों नहीं हो सकता? ॥ ७५९ ॥

'साक्षात्कारो' इत्यादि। ध्यानसे साक्षात्कार उत्पन्न होता है, यह जो

यथा वस्तु तथा बुद्धिरनुभूतिरतो भवेत् ।
भ्रान्तैव ध्यानजन्या धीर्मृतपुत्रापरोक्षवत् ॥ ७६१ ॥
किञ्च वाक्येन यद्बुद्धं तद् भ्रान्तं ते मते ततः ।
तद्ध्यानं क्वोपयुज्येत स्रक्सर्पध्यानसाम्यतः ॥ ७६२ ॥
अथ सिद्धार्थवाक्येन ब्रह्मानुभव इष्यते ।
अनुभूतिध्वस्तमोहः कुतः स्मृतिमपेक्षते ॥ ७६३ ॥
मानोत्थानुभवेनाऽऽत्ममोहो यदि न नश्यति ।
तर्ह्येष स्मृतिमात्रेण सर्वथा नैव नश्यति ॥ ७६४ ॥
अपि पाशुपतास्त्रेण विद्धश्चेन्न ममार यः ।
स निष्फलेषुतुन्नाङ्गो नश्यतीत्यतिदुष्करम् ॥ ७६५ ॥
आत्मन्यवगते साक्षात् प्रमाणार्थसमाप्तितः ।
किमन्यत्स्मृतिसन्तानात् प्रार्थ्यते भवता फलम् ॥ ७६६ ॥

पूर्वमें कहा था, वह भी समीचीन नहीं है, क्योंकि ध्यान क्रिया है, प्रमाण नहीं है और अनुभव प्रमाणसे ही हुआ करता है ॥ ७६० ॥

'यथा वस्तु' इत्यादि। जैसी वस्तु हो वैसा ज्ञान होनेसे प्रमात्मक ज्ञान होता है और ध्यानजन्य जो ज्ञान होता है, वह तो मृतपुत्रके साक्षात्कारकी तरह भ्रमरूप ही हुआ करता है ॥ ७६१ ॥

'किञ्च' इत्यादि। किञ्च, तुम्हारे मतमें वाक्यसे जो ज्ञात होता है, वह यदि भ्रान्त है, तो तुम्हारे मतमें ब्रह्म-ध्यान मालाके सर्पके ध्यानके सदृश होनेसे कहां उपयुक्त होगा ? ॥ ७६२ ॥

'अथ' इत्यादि। सिद्धार्थक वाक्यसे ही ब्रह्मका अनुभव होता है, ऐसा यदि स्वीकार करो, तो अनुभवसे अज्ञानका नाश हो गया, फिर स्मृतिकी अपेक्षा ही नहीं है ॥ ७६२ ॥

'मानोत्थानु०' इत्यादि। प्रमाणसे उत्पन्न हुए अनुभवसे यदि अज्ञानका नाश नहीं होता, तो स्मृतिमात्रसे उसका नाश सर्वथा असम्भव है ॥ ७६४ ॥

'अपि' इत्यादि। पाशुपत अस्त्रके प्रहारसे जो न मर सका, वह फलकसे (लोहशङ्कुसे) रहित बाणके प्रहारसे मर जायगा, यह अति कठिन है ॥ ७६५ ॥

'आत्मन्यवगते' इत्यादि। जब आत्माका साक्षात् ज्ञान हो जानेपर प्रमाणोंका

भविष्यत्कालसम्बन्धि फलं स्यान्नहि नाकवत् ।
धीजन्मन्येव तत्सिद्धेरग्निजन्मनि दाहवत् ॥ ७६७ ॥
किञ्चाऽनुभव एवाऽत्र नित्यं सन्निहितत्वतः ।
सम्भवेत्सर्वदा तस्मान्न स्मृत्याऽस्ति प्रयोजनम् ॥ ७६८ ॥
आस्तां दूषणमालेयं स्मृतिर्वाऽनुभवोऽपि वा ।
स्वतः प्राप्नोति नाऽपूर्वविधिस्तेनाऽत्र सन्ततेः ॥ ७६९ ॥
नन्वेवं तर्हि सन्ताने भवेन्नैयमिको विधिः ।
आत्मोपासनमप्राप्तं पक्षे तेन नियम्यते ॥ ७७० ॥
अनुभूतेऽपि पित्रादौ नियमेन स्मृतिर्नहि ।
दृष्टा, तथाऽऽत्मतत्त्वेऽपि नैरन्तर्येण तत्स्मृतिः ॥ ७७१ ॥
यद्प्यव्यवधानेन स्मृतेर्विघ्नो न कश्चन ।
तथाऽऽप्यारब्धदोषेण बलाद्विस्मर्यते पुमान् ॥ ७७२ ॥

कार्य समाप्त हो चुका, तब फिर स्मृतिसन्तानसे दूसरे किस फलकी प्रार्थना करते हो ? ॥ ७६६ ॥

'भविष्यत्काल०' इत्यादि । स्वर्गकी तरह ज्ञानका फल आगामी कालसे सम्बन्ध रखनेवाला नहीं है, क्योंकि ज्ञानका जन्म होते ही मुक्तिकी सिद्धि हो जाती है; जैसे अग्निका जन्म होते ही दाहकी सिद्धि होती है ॥ ७६७ ॥

'किञ्चाऽनुभव०' इत्यादि । किञ्च, स्वरूप होनेसे आत्मा नित्य सन्निहित है, इसलिए सर्वदा उसका अनुभव होता ही है, अतः स्मृतिका प्रयोजन ही नहीं है, [क्योंकि अनुभवके नष्ट होनेपर ही स्मृति हुआ करती है ।] ॥ ७६८ ॥

'आस्ताम्' इत्यादि । यह दूषणमाला रहे, स्मृति हो अथवा अनुभव हो, स्मृतिसन्ततिकी स्वतः प्राप्ति है, इसलिए यह अपूर्व-विधि नहीं है ॥ ७६९ ॥

'नन्वेवम्' इत्यादि । तब स्मृतिसन्तानमें नियमविधि हो, क्योंकि पक्षमें आत्माकी उपासनाकी अप्राप्ति है, इसलिए यह नियमविधि है ॥ ७७० ॥

'अनुभूतेऽपि' इत्यादि । अनुभूत पित्रादिमें भी नियमसे स्मृति नहीं देखी गई है, वैसे ही आत्मतत्त्वमें भी निरन्तर स्मृति नहीं हो सकती ॥ ७७१ ॥

'यद्प्य०' इत्यादि । यद्यपि कुछ भी व्यवधान (अन्तर) नहीं है, इसलिए आत्माके स्मरणमें कोई विघ्नकर्ता है नहीं, तथापि प्रारब्ध दोष बलात्कारसे पुरुषको विस्मृत कर देता है ॥ ७७२ ॥

मोचकात् प्रबलैर्मुक्तो बाणस्तु न निवार्यते ।
प्रवृत्तत्वात्तथाऽऽरब्धं कर्म ज्ञानान्न नश्यति ॥ ७७३ ॥
वाङ्मनःकायचेष्टानामभावे कर्मणः फलम् ।
भोक्तुं न शक्यते तेन मनो विक्षिप्यते बलात् ॥ ७७४ ॥
विक्षिप्तचित्तः पुरुषस्तत्त्वं संस्मृतिवर्जितः ।
अविद्वानिव संसारदुःखैरेषोऽभिभूयते ॥ ७७५ ॥
अविक्षेपे स्मृतिः प्राप्ता विक्षेपे न तु सा ततः ।
पाक्षिक्यां स्मृतिसम्प्राप्तौ तत्सन्तानो नियम्यते ॥ ७७६ ॥
उपस्थितं यदा दुःखं तदा तस्योपशान्तये ।
आनन्दात्मकमद्वैतं स्मरेद्ब्रह्म पुनः पुनः ॥ ७७७ ॥
इत्येवं मृदुचित्तानां मतं भाष्यकृतस्तथा ।
अङ्गीकृत्य भरं चक्रुरपूर्वविधिवारणे ॥ ७७८ ॥

'मोचकात् प्रबलैर्मुक्तो' इत्यादि । जैसे बलवान् पुरुषके हाथसे छूटा हुआ बाण नहीं रुकता, वैसे ही प्रवृत्त प्रारब्ध कर्म ज्ञानसे नष्ट नहीं होता ॥ ७७३ ॥

'वाङ्मनः' इत्यादि । वाणी, मन और शरीर—इनकी चेष्टाओंके अभावमें कर्मफलका भोग नहीं हो सकता, इसलिए प्रारब्ध कर्म सहसा मनको विक्षिप्त कर देता है ॥ ७७४ ॥

'विक्षिप्तचित्तः' इत्यादि । विक्षिप्तचित्त पुरुष तत्त्वको भूल जाता है, उस समय ज्ञानवान् भी अज्ञानीकी तरह संसारके दुःखोंसे अभिभूत हो सकता है ॥ ७७५ ॥

'अविक्षेपे' इत्यादि । अविक्षेपदशामें तो स्मृति प्राप्त है, विक्षेप अवस्थामें वह प्राप्त नहीं है, इसलिए पक्षमें स्मृतिकी प्राप्ति होनेसे स्मृतिके सन्तानका नियम किया जाता है ॥ ७७६ ॥

'उपस्थितम्' इत्यादि । जब कभी दुःख उपस्थित हो, तब उस दुःखकी शान्तिके लिए आनन्दात्मक अद्वैत ब्रह्मका बार बार स्मरण करे ॥ ७७७ ॥

'इत्येवम्' इत्यादि । इस प्रकार मृदुचित्तोंका (जिनका चित्त वशमें नहीं है, उनका) मत है । भाष्यकारोंने भी नियमका अङ्गीकार करके अपूर्वविधिके

अद्यैव मृतिरायातु कल्पान्तनिचयेन वा ।
इत्यादिधीरचित्तानां नित्यप्राप्तिरथोच्यते ॥ ७७९ ॥
यत्साक्षादितिवाक्योत्थप्रत्यग्याथात्म्यलेहिना ।
ज्ञानेन तमसो दाहान्नित्यप्राप्तैव तत्स्मृतिः ॥ ७८० ॥
देहादिभावनालिङ्गादसम्बुद्धेश्च यं पुरा ।
सदेक्षते तमेवाऽद्य श्रुत्या ब्रह्मतयेक्षते ॥ ७८१ ॥
ततश्च प्राकृतो यद्वत्कर्त्रात्मानं सदा स्मरन् ।
अस्ति विद्वांस्तथा ब्रह्म स्मरत्वेनं विधिं विना ॥ ७८२ ॥

निषेधका यत्न किया है, उनका तात्पर्य अपूर्वविधिके निषेधमें है, नियमविधिके अङ्गीकारमें नहीं ॥ ७७८ ॥

'अद्यैव' इत्यादि । आज ही मृत्यु हो अथवा अनेक कल्पोंके अन्तमें हो, संसारका कभी स्मरण नहीं करेंगे, इस प्रकार जिनका चित्त वशमें है, उनको आत्माकी नित्य प्राप्ति है । [भाव यह है कि जो उपास्य देवताके साक्षात्कार-पर्यन्त सगुणोपासना करके ब्रह्मविद्यामें प्रवृत्त हुए हैं, उनको विचारसे ज्ञान उत्पन्न होनेपर विक्षेप नहीं होता । उनको आत्मधी नित्य-प्राप्त है । जो पुरुष उपासना किये बिना श्रवणादिका अनुष्ठान करके तत्त्वका निश्चय कर लेता है, उसका चित्त वशमें नहीं रहता, उसमें विक्षेपका सम्भव है, इसलिए उसके लिए नियम-विधि है ॥ ७७९ ॥

'यत्साक्षा०' इत्यादि । 'यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म' (वह ब्रह्म ठीक प्रत्यक्ष है) इस वाक्यसे उत्पन्न हुए प्रत्यगात्माके यथार्थ ज्ञानसे अज्ञानका दाह होनेसे आत्मस्मृति नित्य ही प्राप्त है ॥ ७८० ॥

'देहादि०' इत्यादि । अज्ञान अवस्थामें मी पहले जिसको देहके दर्शनरूपी लिङ्गसे और अहम्बुद्धिसे सदा देखता है, उसीको आज श्रुतिसे ब्रह्मरूपसे देखता है, भेद केवल इतना ही है कि पहले अपनेको कर्ता-भोक्तारूपसे देखता था, अब ब्रह्मरूपसे देखता है ॥ ७८१ ॥

'ततश्च' इत्यादि । इसलिए जैसे प्राकृत (अज्ञानी पुरुष) आत्माका कर्तारूपसे सदा स्मरण करता रहता है, वैसे ही ज्ञानवान् विधिके बिना ही इस आत्माका ब्रह्मरूपसे स्मरण करे ॥ ७८२ ॥

दुःखात्मनि चिदाभासे सत्यायातं किमात्मनि।
चिदाभासे भोजते स्यादारब्धचरितार्थता ॥ ७८३ ॥
नष्टो मोहस्त्वात्मतत्त्वे भोगं मन्येत न क्वचित्।
नहि नाम विनिद्रोऽपि सुप्तवत् स्वप्नमीक्षते ॥ ७८४ ॥
बलाद्विक्षिप्यते चित्तमित्यादि यदुदीरितम्।
अस्त्वेवैतत्तावताऽत्र नित्यप्राप्तिर्न वार्यते ॥ ७८५ ॥
विक्षिप्तमपि तच्चित्तमनात्मग्रहणोद्यतम्।
प्रत्यगर्थमनालिङ्ग्य न पराग्बोधनक्षमम् ॥ ७८६ ॥
आत्मानं सर्वदोपास्ते तत्प्रत्ययसमन्वयात्।
निःशेषानात्मबुद्धीनां यथैतत्स्यात्तथोच्यते ॥ ७८७ ॥
प्रत्यङ्मोहः सर्वदैव भास्वच्चैतन्यबिम्बितः।
बुद्धितद्वृत्तयश्चैव तप्तायोविस्फुलिङ्गवत् ॥ ७८८ ॥

'दुःखात्मनि' इत्यादि। चिदाभास दुःखका भोग करता है, इससे आत्मामें क्या आया? चिदाभासके भोगसे प्रारब्धकर्म चरितार्थ हो जाता है ॥ ७८३ ॥

'नष्टो' इत्यादि। जिसका अज्ञान नष्ट हो चुका है, वह आत्मतत्त्वमें कभी भोगको मानता ही नहीं है, क्योंकि जागता हुआ पुरुष सोये हुएकी तरह स्वप्न नहीं देखा करता ॥ ७८४ ॥

'बलाद्विक्षिप्यते' इत्यादि। प्रारब्ध कर्म ज्ञानीके भी चित्तको बलात् विक्षिप्त कर देता है, यह जो कहा था वह ठीक है, सहस्रों विक्षेप हों, परन्तु आत्माकी नित्यप्राप्ति किसी प्रकार नहीं रोकी जा सकती ॥ ७८५ ॥

'विक्षिप्तमपि' इत्यादि। विक्षिप्त हुआ भी चित्त जब अनात्मवस्तुके ग्रहणमें उद्योग करता है, तब प्रत्यगात्माका आलिङ्गन किये बिना बाह्यविषयका बोध नहीं कर सकता ॥ ७८६ ॥

'आत्मानम्' इत्यादि। सब अनात्मवृत्तियोंमें आत्मचैतन्यका नित्य सम्बन्ध है, इसलिए अज्ञानी पुरुष भी सदा आत्माकी उपासना करते रहते हैं, यह स्पष्ट करके बतलाते हैं ॥ ७८७ ॥

'प्रत्यङ्मोहः' इत्यादि। आत्माके अज्ञानमें आत्माका चिदाभास सदा ही बना रहता है, इसलिए अज्ञानसे उत्पन्न होनेवाली बुद्धि और उसकी वृत्तियाँ तपाये गये लोहके कणोंकी तरह सदा चिदाभाससे व्याप्त रहती हैं ॥ ७८८ ॥

प्रागप्यनात्मसम्बन्धाज्जन्मप्रभृतिवृत्तयः ।
आत्मना पूरिताः सत्यः सम्बद्धाः स्युरनात्मनि ॥ ७८९ ॥
खपूर्ण एव सन्कुम्भो द्रव्यैर्नानाविधैर्युतम् ।
वियोगं वा यथा गच्छेच्चैतन्येद्धास्तथा धियः ॥ ७९० ॥
एवं सत्यर्थतः प्राप्ता सदाऽऽत्मस्मृतिसन्ततिः ।
विमूढस्याऽपि तुल्या चेदस्तु नः किं विनङ्क्ष्यति ॥ ७९१ ॥
यदि मोहाविनाशेन सत्यप्येषाऽतिनिष्फला ।
विदुषस्तर्ह्यमूढस्य सफलेत्यभ्युपेयताम् ॥ ७९२ ॥
यः किं फलमिति प्रश्नो विधिपक्षेऽप्यसौ समः ।
विधावदृष्टमिति चेदविधावपि तत्समम् ॥ ७९३ ॥

'प्रागप्यना०' इत्यादि । अनात्मसम्बन्धसे पहले भी जन्मसे लेकर वृत्तियाँ आत्मचैतन्यसे पूर्ण थीं, इसलिए बुद्धिवृत्तियाँ पहले आत्मासे सम्बद्ध होकर ही फिर अनात्मासे सम्बद्ध होती हैं ॥ ७८९ ॥

'खपूर्ण' इत्यादि । जैसे आकाशसे व्याप्त ही घट नाना प्रकारके जल आदि पदार्थोंसे संयोग और वियोगको प्राप्त होता है, वैसे ही वृत्तियाँ भी चैतन्यसे व्याप्त होकर ही विषयोंसे संयोग और वियोगको प्राप्त होती हैं अर्थात् चैतन्यसे अव्याप्त कोई भी पदार्थ नहीं है ॥ ७९० ॥

'एवम्' इत्यादि । इस दशामें आत्माकी स्मृतिका सन्तान स्वभावसे सब पुरुषोंको सर्वदा प्राप्त हुआ, इसलिए यदि कहो कि इस प्रकार तो मूर्खको भी प्राप्त है, तो हम कहते हैं कि हो, मूर्खको भी प्राप्ति होनेमें हमारी क्या हानि है ? ॥ ७९१ ॥

'यदि' इत्यादि । यदि कहो कि अज्ञान नष्ट नहीं हुआ है, इसलिए मूर्खको वह प्राप्त है, तो भी निष्फल है, तो तुम्हें यही मानना चाहिए कि विद्वान्का अज्ञान नष्ट हो चुका है, अतः उसकी स्मृतिसन्तति सफल है ॥ ७९२ ॥

'यः किं' इत्यादि । नित्यप्राप्त आत्मस्मृतिका फल क्या है ? इस प्रकारका जो प्रश्न है, वह तो विधिपक्षमें भी समान है ? क्योंकि यदि कहा जाय कि विधिपक्षमें अदृष्ट फल है तो विधि न होनेपर भी आत्मस्मृतिसे अदृष्ट फल होगा, इस प्रकार अविधिपक्षमें समानता हो सकती है ॥ ७९३ ॥

प्रासङ्गिकनदीस्नानान्नाऽदृष्टं नहि जन्यते।
अथ सिद्धब्रह्मचिन्ताऽप्येवं पुण्यं प्रदापयेत् ॥ ७९४ ॥
जन्महीनस्य किं पुण्यैरिति चोद्यं समं द्वयोः।
अनिर्वाच्या वस्तुशक्तिरिति तुल्यं तदुत्तरम् ॥ ७९५ ॥
देहात्मचिन्ता मूढानां नित्यप्राप्ता यथा तथा।
विदुषां ब्रह्मचिन्ताऽपि नाऽतो नैयमिको विधिः ॥ ७९६ ॥
नन्वेषा परिसङ्ख्या स्यादुभयत्र प्रसङ्गतः।
यथाऽऽत्मनि स्मृतिः प्राप्ता प्राप्ताऽनात्मनि सा तथा ॥ ७९७ ॥
श्रुत्याऽनुभूतमद्वैतं द्वैतमक्षादिमानतः।
उभयोरविशेषेण प्राप्यते स्मृतिसन्ततिः ॥ ७९८ ॥
द्वैतस्मृतिनिवृत्त्यर्थमद्वैतस्मृतिसन्ततिः।
विधीयते, विधेर्द्वैतस्मृतिरोधः फलिष्यति ॥ ७९९ ॥

'प्रासङ्गिक०' इत्यादि। जैसे प्रासङ्गिक नदीस्नानसे अदृष्ट उत्पन्न नहीं होता, ऐसा नहीं है, किन्तु उससे अदृष्ट—पुण्य—होता ही है, वैसे ही सिद्ध ब्रह्मकी चिन्तासे भी पुण्य होगा ॥ ७९४ ॥

'जन्महीनस्य' इत्यादि। ज्ञानीका तो जन्म होता नहीं, अतः उसको पुण्योंसे क्या लाभ? यह प्रश्न भी दोनों पक्षोंमें तुल्य है, क्योंकि वस्तुशक्ति अनिर्वचनीय है, फल हो चाहे न हो, उससे अदृष्ट अवश्य उत्पन्न होगा, इस प्रकारका उत्तर दोनों पक्षोंमें तुल्य है ॥ ७९५ ॥

'देहात्मचिन्ता' इत्यादि। जैसे मूर्खोंको देहात्मचिन्ता नित्यप्राप्त है, वैसे ही विद्वानोंको ब्रह्मचिन्ता नित्यप्राप्त है, इसलिए नियमविधि नहीं है ॥ ७९६ ॥

'नन्वेषा' इत्यादि। यदि कहो कि दोनों पक्षोंमें प्राप्त है, इसलिए यह परिसंख्या विधि हो गई, क्योंकि जैसे आत्माकी स्मृति प्राप्त है, वैसे ही अनात्माकी स्मृति भी प्राप्त है ॥ ७९७ ॥

'श्रुत्याऽनु०' इत्यादि। श्रुतिसे अद्वैतका अनुभव हुआ है और इन्द्रियादि प्रमाणोंसे द्वैतका अनुभव हुआ है, इसलिए दोनोंके स्मृतिसन्तानकी तुल्य प्राप्ति है ॥ ७९८ ॥

'द्वैतस्मृति०' इत्यादि। द्वैतकी स्मृतिकी निवृत्तिके लिए अद्वैतके स्मृति-सन्तानकी विधि है, उस विधिसे द्वैतस्मृतिका निरोध फल होगा ॥ ७९९ ॥

मैवं किं वास्तवद्वैतस्मृतिः प्राप्तोत बाधिता ।
नाऽऽद्यो वेदान्तवाक्योत्थज्ञानेन द्वैतबाधनात् ॥ ८०० ॥
सम्यग्ज्ञानाग्निनिर्दग्धे प्रत्यङ्मोहे सबान्धवे ।
मुक्त्वा ब्रह्मस्मृतिं नाऽन्यद्वस्तुस्मृतिरुदेति हि ॥ ८०१ ॥
मानाननुविधानेन स्मृतिरन्या न बाधिका ।
प्रमाणानुविधायिन्या तत्त्वस्मृत्या तु बाध्यते ॥ ८०२ ॥
लौकिकानुभवो बाध्यो वैदिको बाधको यथा ।
तज्जन्ययोरपि स्मृत्योर्बाध्यबाधकता तथा ॥ ८०३ ॥
स्वास्थ्यास्वास्थ्यप्रदे यस्माद्ब्रह्मानात्मस्मृती ततः ।
मुक्त्वाऽनात्मस्मृतिं ब्रह्मस्मृतिमेवाऽऽश्रयेत् ततः ॥ ८०४ ॥
ब्रह्मधीप्रचुरत्वेऽपि बाधितद्वैतधीः क्वचित् ।
कदाचिज्जायते सैषा निरोद्धव्येत्यसङ्गतम् ॥ ८०५ ॥

'मैवं किम्' इत्यादि । ऐसा नहीं कहना चाहिए, क्या वास्तव द्वैतकी स्मृति प्राप्त है ? अथवा बाधित द्वैतकी स्मृति प्राप्त है ? पहला पक्ष तो कह नहीं सकते, क्योंकि वेदान्त-वाक्यसे उत्पन्न हुए ज्ञानसे द्वैतका बाध हो जाता है ॥ ८०० ॥

'सम्यग्ज्ञानाग्नि०' इत्यादि । सबान्धव याने कार्यसहित अज्ञान के यथार्थ ज्ञानरूप अग्निसे दग्ध हो जानेपर ब्रह्मस्मृतिको छोड़कर अन्य वस्तुकी स्मृति हो ही नहीं सकती ॥ ८०१ ॥

'माननु०' इत्यादि । अनात्मस्मृतियाँ प्रमाणसे रहित हैं, इसलिए वे आत्मस्मृतिका बाध नहीं कर सकतीं और तत्त्वस्मृति वेदान्तरूप प्रमाणसे उत्पन्न हुई है, इसलिए वह अनात्मस्मृतिका बाध कर देती है ॥ ८०२ ॥

'लौकिकानुभवो' इत्यादि । जैसे लौकिक ज्ञानका वैदिक ज्ञानसे बाध होता है, वैसे ही वैदिक अनुभवसे उत्पन्न हुई स्मृतिसे लौकिक अनुभव द्वारा उत्पन्न हुई स्मृतिका बाध होता है ॥ ८०३ ॥

'स्वास्थ्या०' इत्यादि । चूँकि ब्रह्मस्मृति सुख देनेवाली है और अनात्मस्मृति दुःख देनेवाली है, इसलिए अनात्मस्मृतिका त्याग करके सदा ब्रह्मस्मृतिका आश्रयण करना चाहिए ॥ ८०४ ॥

'ब्रह्मधी०' इत्यादि । ब्रह्मस्मृतिकी प्रचुरता होनेपर भी कदाचित् कहींपर

जीवनार्थं द्वैतभानं निरोधे जीवनं कथम् ।
अतोऽशक्यतया नाऽत्र परिसङ्ख्याविधिर्भवेत् ॥ ८०६ ॥
तव श्रद्धाजडत्वं यत् तन्निवृत्त्यै प्रवर्त्तिता ।
विधिचिन्ता, वस्तुतत्त्वस्थितिं संक्षेपतः शृणु ॥ ८०७ ॥
सकृद्विभाते चित्तत्त्वे रवौ रात्र्यहनी यथा ।
स्मृतिर्वा विस्मृतिर्वैते सम्भाव्येते तथा नहि ॥ ८०८ ॥
उपासीतेतिवाक्योक्तविध्यर्थं यदि पृच्छसि ।
तर्ह्यर्थं द्विविधं विद्धि शब्दलक्षणलक्षितम् ॥ ८०९ ॥
अज्ञातज्ञापनं तद्वद् अप्रवृत्तप्रवर्त्तनम् ।
विध्यर्थद्वयमेतत्तु वाक्येऽस्मिन् योजयिष्यति ॥ ८१० ॥
अज्ञाता ज्ञाप्यते तत्त्वे प्रत्यक्कूटस्थरूपता ।
उपासीतेतिशब्देन, तथा प्राक् प्रतिपादितम् ॥ ८११ ॥

बाधित द्वैतकी स्मृति हो जाती है, इसलिए उसका निरोध करना चाहिए; यह कथन भी असङ्गत है ॥ ८०५ ॥

'जीवनार्थम्' इत्यादि । जीवनके लिए द्वैतका भान अवश्य होना चाहिए और द्वैतभानका निरोध होनेपर जीवन कैसे हो सकता है ? इसलिए द्वैतभानके निरोधका असम्भव होनेसे यहां परिसंख्या-विधि नहीं हो सकती ॥ ८०६ ॥

'तव' इत्यादि । तुममें विधिश्रद्धारूप जड़ता है, उसकी निवृत्तिके लिए हमने यह विधिविचार किया । अब तुम संक्षेपसे वस्तुतत्त्वकी स्थिति सुनो ॥ ८०७ ॥

'सकृद्विभाते' इत्यादि । जैसे स्वप्रकाश सूर्यमें रात्रि और दिन नहीं हैं, वैसे ही स्वप्रकाश चित्तत्त्वमें स्मृति और विस्मृतिका सम्भव नहीं है ॥ ८०८ ॥

'उपासीतेति०' इत्यादि । 'उपासीत' इस वाक्यमें कही हुई विधिका अर्थ यदि तुम पूछते हो, तो शब्दलक्षणलक्षित (विधिशब्दके लक्षणसे लक्षित) विधिके दो प्रकारके अर्थ समझो ॥ ८०९ ॥

'अज्ञातज्ञापनम्' इत्यादि । अज्ञात वस्तुका ज्ञापन करना और अप्रवृत्तमें प्रवृत्त कराना यों दो प्रकारके विधिके अर्थ हैं । इस वाक्यमें दोनोंका योग कर लेना चाहिए ॥ ८१० ॥

'अज्ञाता' इत्यादि । प्रत्यक्तत्त्वमें अज्ञात जो कूटस्थरूपता है उसका 'उपासीत इस शब्दसे बोधन होता है, इस प्रकार पहले कह आये हैं ॥ ८११ ॥

कोऽहं कस्य कुतोऽभूवं कथं वेति विचारकम्।
प्रवर्त्तयेदप्रवृत्तमुपासीतेति गीरियम् ॥ ८१२ ॥
तथोत्पत्तिस्थितिध्वंसा जगतोऽस्य कुतो न्विति।
विचारोऽत्र विधेयः स्यादुपासीतेति शब्दतः ॥ ८१३ ॥
विजिज्ञासस्व तपसा ब्रह्मेत्यन्यत्र च श्रुतम्।
अन्वयव्यतिरेकाख्यो व्यापारोऽत्र तपो मतम् ॥ ८१४ ॥
पर्यालोचनवाच्येष तपःशब्दः श्रुतौ मतः।
सन्तापार्थे वृथैव स्याद्ब्रह्मलक्षणवर्णनम् ॥ ८१५ ॥
यतो भूतानि जायन्ते तद्ब्रह्मेति समीरितम्।
लक्षणं च विचारार्थश्चैव तत्रोपयुज्यते ॥ ८१६ ॥
एवं चोपास्तिरत्राऽऽत्मविचारः स विधीयते।
सूत्रानुग्राहको न्याय इत्युक्तोऽन्यव्युदासतः ॥ ८१७ ॥

'कोऽहं कस्य' इत्यादि। 'मैं कौन हूँ', 'किसका हूँ', कहांसे हुआ हूँ, और 'किस प्रकार हुआ हूँ', ऐसा विचार करनेवाले मुमुक्षको, जो पहले प्रवृत्त नहीं था, 'उपासीत' यह वचन प्रवृत्त कराता है ॥ ८१२ ॥

'तथोत्पत्ति०' इत्यादि। तथा जगत्की उत्पत्ति, स्थिति और ध्वंस कहांसे हुए, इस प्रकारका विचार 'उपासीत' इस शब्दसे विधेय है ॥ ८१३ ॥

'विजिज्ञासस्व' इत्यादि। 'तपसा ब्रह्म विजिज्ञासस्व' (तपसे ब्रह्मको जाननेकी इच्छा करो) इस अन्य श्रुतिमें जो तपका श्रवण है, उसे अन्वय-व्यतिरेकरूप व्यापार समझना चाहिए ॥ ८१४ ॥

'पर्यालोचन०' इत्यादि। श्रुतिमें यह 'तपस्' शब्द ज्ञानका वाचक है, सन्तापका वाचक नहीं है, क्योंकि ऐसा माननेसे ब्रह्मके लक्षणका वर्णन ही वृथा होगा ॥ ८१५ ॥

'यतो भूतानि' इत्यादि। जिससे भूत उत्पन्न होते हैं, जिसमें स्थित होते हैं और जिसमें लीन होते हैं, वह ब्रह्म है, इस प्रकार ब्रह्मका लक्षण कहा गया है, इसमें विचारार्थक तपका ही उपयोग हो सकता है ॥ ८१६ ॥

'एवम्' इत्यादि। इस प्रकार यहांपर उपास्तिशब्दका अर्थ आत्म-विचार है, उसीका यहांपर विधान किया जाता है। यों अन्य पक्षोंका निरास करके सूत्रानुग्राहक न्याय कहा गया ॥ ८१७ ॥

ननु प्राणाद्यपूर्णात्मबोधोऽकात्स्न्र्येन दूषितः ।
सोऽकात्स्न्र्यदोषः शुद्धात्मबोधे कस्मान्न सम्भवेत् ॥ ८१८ ॥
इत्याशङ्कापनुत्त्यर्थमत्रेदं श्रूयते स्फुटम् ।
अत्र ह्येते सर्वं एकं भवन्तीति श्रुतेर्वचः ॥ ८१९ ॥
प्राणाद्युपाध्युपहिताः सर्वेऽप्यात्मान ईश्वरे ।
शुद्धात्मन्येकतां यान्ति पुत्रभ्रात्रादयो यथा ॥ ८२० ॥
पुत्रो भ्राता पितेत्येको भिद्यते प्रतियोगिभिः ।
पुत्रादयस्तु एकस्मिंस्तस्मिन् यान्त्येकतां स्वतः ॥ ८२१ ॥
आत्मनोऽनवशेषेण सम्बन्धोऽनात्मवस्तुनः ।
रज्जुसर्पादिवन्नाऽतः प्रतीचः शिष्यते पराङ् ॥ ८२२ ॥
सर्वमज्ञातमेव स्याद्यस्मिन्नज्ञात आत्मनि ।
ज्ञाते ज्ञातं च कृत्स्नोऽसौ तावत्त्वात्सर्ववस्तुनः ॥ ८२३ ॥

'ननु' इत्यादि। यदि शङ्का हो कि प्राणदर्शन आदि अपूर्ण आत्मज्ञान अकृत्स्न होनेसे दूषित किया गया है । वही अकात्स्न्र्य दोष शुद्धात्मामें क्यों नहीं है ? क्योंकि उपाधियोंसे उपहित भी तो शुद्ध ही हैं ॥ ८१८ ॥

'इत्याशङ्का०' इत्यादि । तो इस शङ्काको दूर करनेके लिए 'अत्र ह्येते सर्व एकं भवन्ति' (इस आत्मामें सब प्राण आदि लीन हो जाते हैं) यह श्रुति वचन स्पष्ट सुना जाता है ॥ ८१९ ॥

'प्राणाद्युपा०' इत्यादि । प्राणादि उपाधियोंसे उपहित प्राणादि सब आत्मा शुद्धात्मा ईश्वरमें एकताको प्राप्त हो जाते हैं, जैसे पुत्र, भ्राता आदि एक मनुष्यमें एकताको प्राप्त होते हैं ॥ ८२० ॥

'पुत्रो भ्राता' इत्यादि । एक ही मनुष्य प्रतियोगियोंकी दृष्टिसे पुत्र, भ्राता, पिता कहा जाता है । पुत्रादि तो सब एक मनुष्यमें एकताको प्राप्त हो जातें हैं ॥ ८२१ ॥

'आत्मनो' इत्यादि । आत्माका अनात्म वस्तुओंके साथ रज्जुसर्पादिकी तरह पूर्ण सम्बन्ध है, इसलिए प्रत्यगात्मासे जुदा कोई पराक् पदार्थ नहीं है ॥ ८२२ ॥

'सर्वमज्ञातमेव' इत्यादि । जिस आत्माके ज्ञात न होनेपर सब पदार्थ अज्ञात

युक्त्या निरूप्यमाणस्य ह्यात्मा तत्त्वमनात्मनः ।
प्रत्याख्यातः स चेत्तेन त्वनात्मा शिष्यतां कथम् ॥ ८२४ ॥
अनात्मनोऽस्य यत्तत्त्वमात्मनाऽपह्नुतं च तत् ।
निस्तत्त्वोऽयमनात्माऽतः कथं सिद्ध्यतु कुत्र वा ॥ ८२५ ॥
स्वरूपप्रदमात्मानं सेवित्वा सेद्धुमर्हति ।
तदकारुण्यरोगस्य किमन्यद्भेषजं भवेत् ॥ ८२६ ॥
ज्ञातायां स्रजि तन्मोहकल्पितानां यथैकता ।
प्रतीच्येवं तदज्ञानक्षिप्तानामेकतेष्यते ॥ ८२७ ॥
एवं व्यवस्थितं वाक्यं केचिद्व्याचक्षतेऽन्यथा ।
समस्तव्यस्तरूपेण कृत्स्नात्मा प्रोच्यते किल ॥ ८२८ ॥

हो जाते हैं और जिसके ज्ञात होनेपर सब ज्ञात हो जाते हैं, वह आत्मा कृत्स्न है, क्योंकि आत्मा सब पदार्थोंका उपादान कारण है। कार्य उपादान कारणसे भिन्न नहीं हुआ करता, उपादान कारणके ज्ञानसे सब कार्योंका ज्ञान हुआ करता है, इसलिए आत्माके ज्ञानसे सबका ज्ञान है ॥ ८२३ ॥

'युक्त्या' इत्यादि। युक्तिसे निरूपण करनेपर जैसे सर्पका तत्त्व रज्जू है, वैसे ही अनात्माका तत्त्व आत्मा है। उस आत्माका प्रत्याख्यान करनेपर अनात्मा कैसे शेष रह सकता है? रज्जूका प्रत्याख्यान करनेसे रज्जूसर्प कभी नहीं रह सकता ॥ ८२४ ॥

'अनात्मनोऽस्य' इत्यादि। अनात्माका जो तत्त्व है, वह तो आत्माने छीन लिया है, इसलिए निस्तत्त्व यह अनात्मा कैसे और कहां सिद्ध होगा? ॥ ८२५ ॥

'स्वरूप०' इत्यादि। स्वरूपका प्रदान करनेवाले आत्माका सेवन करनेसे ही अनात्माकी सिद्धि होती है। यदि वह आत्मा अकृपासे स्वरूपका दान न करे, तो अनात्माकी सिद्धिके लिए दूसरी कौनसी ओषधि हो सकती है ॥ ८२६ ॥

'ज्ञातायाम्' इत्यादि। मालाका ज्ञान होनेपर मालाके अज्ञानसे कल्पित सर्पादिकी जैसे मालामें एकता हो जाती है, वैसे ही आत्माके अज्ञानसे कल्पित अनात्माओंकी आत्माके ज्ञात होनेपर आत्मामें एकता हो जाती है ॥ ८२७ ॥

'एवम्' इत्यादि। वाक्यकी ऐसी व्यवस्था है, कोई आचार्य अन्य प्रकारसे

विशेषसामान्यरूपो व्यक्तिजात्यात्मधेनुवत् ।
आत्मावस्था इमे भेदा बाल्याद्या वपुषो यथा ॥ ८२९ ॥
भूम्याद्या आत्मनः कार्या मृदो यद्वद्घटादयः ।
नाभिनेम्यरवच्चक्रस्याऽऽत्मनोंऽशा इमे मताः ॥ ८३० ॥
एवं वृक्षादिदृष्टान्तैः समस्तव्यस्तताऽऽत्मनः ।
वास्तव्येव श्रुतेत्याहुस्तदेतन्नैव युज्यते ॥ ८३१ ॥
समस्तव्यस्तता किन्ते ज्ञेयत्वेनोपदिश्यते ।
उपास्यत्वेन वा द्वेधाऽप्यशक्यानुष्ठितिर्भवेत् ॥ ८३२ ॥
अनन्तत्वात् पदार्थानां क्रमशोऽक्रमशोऽथवा ।
ज्ञानोपास्ती अशेषेण कर्तुं शक्ये न केनचित् ॥ ८३३ ॥

व्याख्या करते हैं कि द्रष्टृत्व, श्रोतृत्व आदि स्वाभाविक सब विशेषोंका आत्मामें अन्तर्भाव करके सब विशेषोंसे सहित आत्माका जो ज्ञान है, उसको कृत्स्न आत्माका ज्ञान कहते हैं ॥ ८२८ ॥

'विशेष०' इत्यादि । जैसे गोत्व-सामान्यसे सहित खण्ड, मुण्ड आदि विशेष-रूप गोशब्दके वाच्य हैं, वैसे ही सामान्य प्रत्यक्स्वरूपसे सहित द्रष्टृत्वादि विशेषरूप आत्मशब्दके वाच्य हैं अर्थात् द्रष्टृत्वादि सब विशेषोंसे सहित आत्माके सामान्यरूपको जानना चाहिए । जैसे बाल्य आदि शरीरके अवस्थाभेद हैं, वैसे ही द्रष्टृत्वादि आत्माके अवस्थाभेद हैं ॥ ८२९ ॥

'भूम्याद्या' इत्यादि । जैसे घटादि मृत्तिकाके कार्य हैं, वैसे ही पृथ्वी आदि सब पदार्थ आत्माके कार्य हैं । जैसे नाभि, नेमि, अर आदि चक्रके अंश हैं, वैसे ही भूमि आदि आत्माके अंश हैं ॥ ८३० ॥

'एवम्' इत्यादि । इसी प्रकार वृक्षादि दृष्टान्तोंसे आत्माकी समस्तता और व्यस्तता वास्तव ही सुनी गई है, यह जो कहते हैं, वह भी युक्त नहीं है ॥८३१॥

'समस्तव्यस्तता' इत्यादि । क्या समस्तव्यस्तताके ज्ञानका उपदेश करते हो अथवा उपासनाका ? दोनों प्रकारसे ही उसका अनुष्ठान नहीं हो सकता ॥ ८३२ ॥

'अनन्त०' इत्यादि । क्योंकि पदार्थ अनन्त हैं, उनका ज्ञान और उपासना निःशेषरूपसे पुरुष न क्रमसे ही कर सकता है न समूहकी ही कर सकता है ॥ ८३३ ॥

न चैकदेशविज्ञाने कृत्स्नत्वं लभ्यते क्वचित् ।
तस्मादशेषवेदान्ता निर्विशेषात्मनि स्थिताः ॥ ८३४ ॥
न समस्तं न च व्यस्तं नोभयं प्रत्यगात्मनि ।
प्रत्यक्प्रवणया दृष्ट्या ईक्ष्यतां यदि शक्यते ॥ ८३५ ॥
विशेषाणां कल्पितत्वान्निर्विशेषस्य वस्तुता ।
अतोऽकात्स्न्यमनाशङ्क्यं विशुद्धात्मविबोधने ॥ ८३६ ॥
प्रमाभासत्वमेतेन वाक्येनाऽस्य निवारितम् ।
मात्वं सम्भाव्यते तस्य पदनीयत्ववाक्यतः ॥ ८३७ ॥
अस्य सर्वस्य जगत आत्मेति यदुदीरितम् ।
तदेतत्पदनीयं स्यादिति वाक्यस्य योजनम् ॥ ८३८ ॥
पदनीयेतिशब्देन प्रमातुं योग्यतोच्यते ।
अज्ञातत्वात्पुमर्थत्वात्प्रमातुं योग्यताऽऽत्मनः ॥ ८३९ ॥

'न चैकदेशविज्ञाने' इत्यादि । एकदेशके विज्ञानमें कृत्स्नता कभी हो नहीं सकती, इसलिए सब वेदान्त निर्विशेष (सब विशेषोंसे रहित) शुद्ध आत्माका बोधन करते हैं ॥ ८३४ ॥

'न समस्तम्' इत्यादि । यदि सामर्थ्य है, तो अन्तर्मुखदृष्टिसे देखो, प्रत्यगात्मामें न समष्टि है, न व्यष्टि है और न उभय है ॥ ८३५ ॥

'विशेषाणाम्' इत्यादि । विशेष सब कल्पित हैं, इसलिये वास्तवमें निर्विशेष प्रत्यगात्मा वस्तु है; अतः शुद्ध आत्माके बोधनमें किसी प्रकार भी अकृत्स्नत्वकी (अपूर्णताकी) शङ्का नहीं हो सकती ॥ ८३६ ॥

'प्रमाभासत्वमेतेन' इत्यादि । इस उत्तर वाक्यसे इसके प्रमाभासत्वका वारण किया गया है, परन्तु पदनीयत्ववाक्यसे उस वाक्यकी प्रमाणता सिद्ध होती है ॥ ८३७ ॥

'अस्य' इत्यादि । 'इस सारे जगत्का आत्मा' यह जो कहा है, उसमें 'यह आत्मा पदनीय है', इस प्रकार वाक्यकी योजना करनी चाहिए ॥ ८३८ ॥

'पदनीयेति०' इत्यादि । 'पदनीय' इस शब्दसे 'प्रमातुं योग्यता' (ज्ञानकी योग्यता) कही जाती है । आत्मा अज्ञात है और ज्ञात होकर वह पुरुषार्थरूप है, इसलिए आत्मा जानने योग्य है ॥ ८३९ ॥

अव्याकृतव्याकृतयोरज्ञानात्मकता यतः ।
अत आत्मातिरेकेण नाऽज्ञातार्थोऽस्ति कश्चन ॥ ८४० ॥
ज्ञेयार्थानर्थयोर्यस्मात् समाप्तिः प्रत्यगात्मनि ।
परमः पुरुषार्थोऽत आत्मा भवति नेतरः ॥ ८४१ ॥
अज्ञातत्वं पुरा प्रोक्तमव्याकृतगिरा यथा ।
ज्ञेयार्थस्य समाप्तिं तां वक्त्यनेनेति वाक्यतः ॥ ८४२ ॥
अनेन तद्वेद सर्वमित्यात्मज्ञानमात्रतः ।
सार्वज्ञ्यमुक्तमानन्दसमाप्तिस्तु प्रवक्ष्यते ॥ ८४३ ॥
अन्यज्ञानेन नाऽन्यस्य क्वचिदस्त्यवबुद्धता ।
आत्मज्ञानेन सर्वस्य ज्ञानं कथमुदीर्यते ॥ ८४४ ॥
सत्यमेवं भवेदेतद्यद्यात्माऽप्यन्य इष्यते ।
आत्माऽसावन्य इति च नाऽनुन्मत्तस्य गीरियम् ॥ ८४५ ॥

'अव्याकृत०' इत्यादि । अव्याकृत और व्याकृत याने अज्ञान और उसका कार्य न अज्ञानका आश्रय ही हो सकता है, न विषय ही हो सकता है, इसलिए उन दोनोंमें अज्ञानाश्रयत्व और अज्ञानविषयत्वरूप अज्ञातत्व नहीं हैं; किन्तु आत्मामें ही है, अतः आत्मासे भिन्न कोई भी पदार्थ अज्ञात नहीं है ॥ ८४० ॥

'ज्ञेयार्थानर्थयो०' इत्यादि । चूँकि जाननेके योग्य अर्थोंकी और अनर्थोंकी प्रत्यगात्मामें समाप्ति हो जाती है, इसलिए आत्मा ही परम पुरुषार्थ है, इतर नहीं ॥ ८४१ ॥

'अज्ञातत्वम्' इत्यादि । पहले अव्याकृतशब्दसे अज्ञातत्व कहा, अब 'अनेन' इस वाक्यसे ज्ञेय अर्थकी समाप्ति कही जाती है ॥ ८४२ ॥

'अनेन' इत्यादि । 'इस आत्मासे सबको जानता है', इत्यर्थक वाक्यमें आत्मज्ञानमात्रसे सर्वज्ञता बतलाई, अब आनन्दकी समाप्ति कही जायगी ॥ ८४३ ॥

'अन्यज्ञानेन' इत्यादि । अन्यके ज्ञानसे अन्यका ज्ञान कभी हो नहीं सकता, फिर आत्मज्ञानसे सबका ज्ञान कैसे कहते हो ? ॥ ८४४ ॥

'सत्यमेवम्' इत्यादि । यह सत्य हो सकता था, यदि आत्मा भी अन्य होता, इसलिए यह आत्मा है और अन्य है, यह कथन उन्मत्तका ही हो सकता है ॥ ८४५ ॥

अनन्यत्वे तृतीयेयमनेनेति कथं भवेत् ।
साधनार्थेति चेदस्तु तर्हीत्थम्भूतलक्षणा ॥ ८४६ ॥
आत्माख्यं जगद्रूपं तेन रूपेण तज्जगत् ।
ज्ञातं तत्त्वविदा तस्य प्रत्यङ्मात्रसतत्त्वतः ॥ ८४७ ॥
उपलब्धौ जगत्सर्वमुपलभ्यं प्रकल्पितम् ।
प्रतीयते जगत्तस्मादधिष्ठानपुरःसरम् ॥ ८४८ ॥
उपलब्धोऽस्ति सन् कुम्भो लम्बोष्ठो देशकालवान् ।
पूर्वपूर्वातिरेकेण नोत्तरार्थोऽनुभूयते ॥ ८४९ ॥
मात्रादिव्यापृतेः पूर्वं संवित्स्वात्मन्यवस्थिता ।
अकस्मादुदिता बुद्धिः कुम्भादींस्तत्र कल्पयेत् ॥ ८५० ॥
अक्रियेऽपि यथा व्योम्नि ह्युद्भूतिस्थितिहानिभिः ।
जगन्नर्नर्ति मय्येवं सदसद्विश्वरूपधृक् ॥ ८५१ ॥

'अनन्यत्वे' इत्यादि । यदि शङ्का हो कि जब आत्मा अन्य नहीं है तब श्रुतिने 'अनेन' यह साधनार्थक तृतीया कैसे कही? तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि वह इत्थम्भूतलक्षणा तृतीया है, साधनार्थक नहीं है ॥ ८४६ ॥

आत्माख्यम्' इत्यादि । जगत्‌का वास्तवरूप आत्मा है, तत्त्वज्ञानी उस आत्मरूपसे ही जगत्‌को जानता है, क्योंकि जगत्‌का वास्तव रूप प्रत्यगात्मा ही है ॥ ८४७ ॥

'उपलब्धौ०' इत्यादि । यह सारा ज्ञेय जगत् ज्ञानमें कल्पित है; इसीलिए अधिष्ठानभूत आत्माके साथ ही जगत् प्रतीत होता है ॥ ८४८ ॥

'उपलब्धोऽस्ति' इत्यादि । प्रतीत हुआ अस्तित्वविशिष्ट लम्बे होंठवाला घट अमुक देश और कालमें है, इस अनुभवमें पूर्व-पूर्वसे (प्रतीति और सत्तासे) अतिरिक्त कोई उत्तर पदार्थ अनुभूत नहीं होता है ॥ ८४९ ॥

'मात्रादिव्यापृतेः' इत्यादि । प्रमाता आदिके व्यापारसे पहले सुषुप्ति-अवस्थामें ज्ञान अपने स्वरूपमें ही स्थित था। फिर अचानक बुद्धि उत्पन्न हुई, वही उस ज्ञानमें घट आदिकी कल्पना करती है ॥ ८५० ॥

'अक्रियेऽपि' इत्यादि । जैसे क्रियारहित आकाशमें उत्पत्ति, स्थिति और प्रलयसे गन्धर्वनगर नृत्य करता है, वैसे ही मुझमें स्थूल, सूक्ष्म और कारणरूप सारा जगत् नृत्य करता है ॥ ८५१ ॥

प्रत्यक्तत्त्वे परिज्ञाते जगत्तत्त्वं प्रबुध्यते ।
इत्यत्र पददृष्टान्तो यथावत्स विविच्यते ॥ ८५२ ॥
एकं पदं यथाऽश्वस्य दृष्ट्वाऽश्वत्वमशेषतः ।
दृष्टवानेव भवति दृष्टोऽश्व इति वर्णनात् ॥ ८५३ ॥
एवं स्वदेहमात्रस्थे साक्षितत्त्वेऽवलोकिते ।
अशेषजगतस्तत्त्वं लभ्यतैव न संशयः ॥ ८५४ ॥
ज्ञानार्थे प्रकृतेऽप्यत्र लाभार्थेनोपसंहृतिः ।
युक्ता ब्रह्मात्मतत्त्वेऽस्मिन्नैकार्थ्याद् ज्ञानलाभयोः ॥ ८५५ ॥
नित्यलब्धस्वरूपस्याऽप्यज्ञानात्स्यादलब्धता ।
ज्ञानमात्रं तस्य लाभः कण्ठचामीकरादिवत् ॥ ८५६ ॥
कीर्त्तिं च शिष्यसङ्घं च लभते ब्रह्मवेदनात् ।
नित्यानुवादोऽप्येषोऽत्र प्रवृत्त्यर्थमुदीर्यते ॥ ८५७ ॥

'प्रत्यक्तत्त्वे' इत्यादि । प्रत्यक्तत्त्वका ज्ञान होनेपर जगत्का तत्त्व जाना जाता है, इसमें श्रुतिने पदका दृष्टान्त कहा है, उसका यथार्थरूपसे विचार किया जाता है ॥ ८५२ ॥

'एकम्' इत्यादि । जैसे [पुरुष] अश्वका एक पैर देखकर सारे ही अश्वको देख लेता है, क्योंकि वह कहता है कि मैंने अश्व देख लिया है, वैसे ही अपनी देहमें रहनेवाले साक्षी-तत्त्वका दर्शन होनेपर सारे जगत्के तत्त्वका लाभ हो ही जाता है; इसमें संशय नहीं है ॥ ८५३,८५४ ॥

'ज्ञानार्थे' इत्यादि । यद्यपि ज्ञानार्थक 'विदि' धातुका यहां प्रकरण है, तथापि जो लाभरूप अर्थसे उपसंहार किया गया है, वह अयुक्त नहीं है, क्योंकि इस ब्रह्मात्मतत्त्वप्रकरणमें ज्ञान और लाभका एक ही अर्थ है ॥ ८५५ ॥

'नित्यलब्ध०' इत्यादि । यद्यपि आत्मा नित्यलब्धस्वरूप है; तथापि उसकी अलब्धता अज्ञानसे ही प्रतीत होती है; इसलिए विस्मृत कण्ठचामीकरकी अर्थात् भूले हुए गलेके हारकी तरह ज्ञानमात्र ही उसका लाभ है ॥ ८५६ ॥

'कीर्तिं च' इत्यादि । ब्रह्मज्ञानसे यश और शिष्यसमूहका लाभ होता है। यद्यपि आत्मज्ञानका जो फल है, उसमें सभी प्रकारके सुखोंका अन्तर्भाव होता है; अतः यश और शिष्यसमूहका लाभ उसके ही अन्तर्भूत है; तथापि प्रवृत्तिके लिए नित्यप्राप्त लाभका यह अनुवाद है ॥ ८५७ ॥

आनन्दस्य समाप्तिर्या प्रत्यगात्मनि सूत्रिता ।
सा वर्ण्यतेऽनुभूत्याऽत्र स्पष्टं सार्वजनीनया ॥ ८५८ ॥
वित्तात्पुत्रः प्रियः पुत्रात्पिण्डः पिण्डात्तथेन्द्रियम् ।
इन्द्रियेभ्यः प्रियः प्राण आत्मा प्रियतरस्ततः ॥ ८५९ ॥
स्वात्मभोगस्य हेतुत्वात् प्राणादौ प्रीतिरिष्यते ।
न स्वतोऽतो न सा मुख्या ह्यात्मप्रीतिर्यथा तथा ॥ ८६० ॥
प्रतीचि निर्निमित्तैव सर्वावस्थासु वीक्ष्यते ।
प्रीतिरग्न्यौष्ण्यवत्तस्मान्मुख्याऽसाविति गम्यताम् ॥ ८६१ ॥
सर्वान्तरतरत्वेन युज्यते निर्निमित्तता ।
बाह्येषु सनिमित्तत्वं प्रीतेः स्पष्टं गवादिषु ॥ ८६२ ॥
व्याध्याद्युपद्रुतो लोके मृतिमप्यभिवाञ्छति ।
निर्निमित्तप्रियत्वे तु देहादेस्तन्न युज्यते ॥ ८६३ ॥

'आनन्दस्य' इत्यादि । आनन्दकी समाप्ति जो प्रत्यगात्मामें सूचित की गई है, उसका सार्वजनिक अनुभवसे यहां स्पष्ट वर्णन किया जाता है ॥ ८५८ ॥

'वित्तात् पुत्रः' इत्यादि । धनसे पुत्र प्रिय है, पुत्रसे शरीर प्रिय है, शरीरसे इन्द्रियाँ प्रिय हैं, इन्द्रियोंसे प्राण प्रिय हैं और प्राणसे भी आत्मा अधिक प्रिय है ॥ ८५९ ॥

'स्वात्मभोगस्य' इत्यादि । प्राणमें इसलिए प्रीति होती है कि वह आत्माके भोगका हेतु है; अपने आपके भोगका हेतु नहीं है, इसलिए जैसे आत्मप्रीति मुख्य है; वैसे प्राणोंमें प्रीति मुख्य नहीं है ॥ ८६० ॥

'प्रतीचि' इत्यादि । अग्निकी उष्णताकी तरह सब अवस्थाओंमें आत्मामें स्वतः याने किसी कारणके बिना प्रीति देखी जाती है; इसलिए आत्माकी प्रीति मुख्य समझनी चाहिए ॥ ८६२ ॥

'सर्वान्तर०' इत्यादि । आत्मा सबका अन्तरतर है; इसलिए उसमें प्रीतिकी निर्निमित्तता युक्त है । और बाह्य धेनु आदिमें प्रीति निमित्तसे हुआ करती है; यह स्पष्ट है ॥ ८६२ ॥

'व्याध्याद्युपद्रुतो' इत्यादि । लोकमें अत्यन्त रोगी पुरुष मृत्युकी भी इच्छा करता है । यदि देहादि निर्निमित्त प्रिय होते; तो उक्त पुरुषको देहके नाशकी इच्छा नहीं होती ॥ ८६३ ॥

अनात्मा प्रिय इत्येवं यो विमुह्यति पामरः ।
विनाशित्वमुदाहृत्य मूढं तं बोधयेद् बुधः ॥ ७६४ ॥
अनात्मा भोगकालेऽस्य सुखं यावत् प्रयच्छति ।
तत्सहस्रगुणं दुःखं नाशकाले ददाति हि ॥ ८६५ ॥
या प्रीतिरविवेकानां विषयेष्वनपायिनी ।
व्युत्थाप्य विषयेभ्यस्तां प्रतीच्येव निवेशयेत् ॥ ८६६ ॥
विषया इव न प्रत्यक्कदाचिदपि नश्यति ।
अतो दुःखप्रदत्वं तु शङ्कितुं न च शक्यते ॥ ८६७ ॥
इत्यानन्दज्ञेयवस्तुसमाप्तिभ्यां पुमर्थता ।
सिद्धा प्रतीचः, स प्रत्यक्पदनीयो भवेदतः ॥ ८६८ ॥
कृत्स्नं च पदनीयं च स्वात्मतत्त्वं यतस्ततः ।
यदात्मविद्यासूत्रं तद्व्याख्यातुं योग्यतामियात् ॥ ८६९ ॥

'अनात्मा' इत्यादि । अनात्मा पुत्र आदि प्रिय हैं, इस प्रकारके मोहको जो अज्ञानी प्राप्त होता है उस मूर्खको विनाशित्वका उदाहरण देकर पण्डित समझावे ॥ ८६४ ॥

'अनात्मा' इत्यादि । भोगकालमें अनात्मा जितना सुख देता है; उससे सहस्रगुण नाशकालमें दुःख देता है ८६५ ॥

'या प्रीतिः' इत्यादि । अज्ञानियोंको विषयोंमें जो अनपायिनी (कभी नष्ट न होनेवाली) प्रीति होती है, उसको विषयोंसे हटाकर प्रत्यगात्मामें ही लगावे ॥ ८६६ ॥

'विषया' इत्यादि । विषयोंकी तरह प्रत्यगात्मा कभी नष्ट नहीं होता, इसलिए उसमें दुःखदायित्वकी शङ्का ही नहीं हो सकती ॥ ८६७ ॥

'इत्यानन्द०' इत्यादि । इस प्रकार आनन्दकी समाप्ति और ज्ञेयकी समाप्तिसे प्रत्यगात्माकी पुरुषार्थता सिद्ध हो गई, इसलिए वह प्रत्यगात्मा पदनीय है ॥ ८६८ ॥

'कृत्स्नम्' इत्यादि । आत्मतत्त्व ही कृत्स्न है और पदनीय है, इसलिए आत्मविद्यासूत्रका व्याख्यान करना युक्त है ॥ ८६९ ॥

श्रुतिः—तदेतत्प्रेयः पुत्रात्प्रेयो वित्तात् प्रेयोऽन्यस्मात्सर्वस्मादन्तरतरं यदयमात्मा। स योऽन्यमात्मनः प्रियं ब्रुवाणं ब्रूयात् प्रियं रोत्स्यतीतीश्वरो ह तथैव स्यात् आत्मानमेव प्रियमुपासीत स य आत्मानमेव प्रियमुपास्ते न हास्य प्रियं प्रमायुकं भवति ॥ ८ ॥

श्रुत्यर्थ—अन्य सबका अनादर करके किसलिए आत्मतत्त्वको जानना चाहिए? इसपर भगवती श्रुति कहती है कि वह यह आत्मतत्त्व पुत्रसे प्रियतर है। लोकमें पुत्रमें प्रीति प्रसिद्ध है, उससे भी यह आत्मतत्त्व प्रियतर है, यों निरतिशय (सर्वाधिक) प्रियता आत्मामें श्रुति दिखलाती है; तथा हिरण्य, रत्न आदि धनसे और अन्य सब लोकमें जो प्रिय प्रसिद्ध हैं; उन सबसे यह आत्मा प्रियतर है, यह अर्थ है। कारण क्या है कि आत्मतत्त्व ही प्रियतर है? और अन्य प्राणादि प्रियतर नहीं हैं। उसपर कहते हैं—'अन्तरतरम्'। बाह्य पुत्र, धनादिसे यह प्राणपिण्डसमुदाय अभ्यन्तर है अर्थात् आत्माके सन्निकृष्ट (निकट) है। उस अन्तर प्राणपिण्डसमुदायसे भी यह आत्मा (आत्मतत्त्व) अन्तरतर है। जैसे जो लोकमें निरतिशय प्रिय होता है, वह सब प्रयत्नोंसे लब्धव्य (लाभ करने योग्य) होता है; वैसे ही यह आत्मा सब लौकिक प्रियोंसे प्रियतम है; इसलिए उसके लाभके लिए महान् यत्न करना चाहिए अर्थात् अन्य प्रियके लाभके लिए कर्त्तव्यतासे प्राप्त यत्नका त्याग कर आत्मलाभमें ही यत्न करना चाहिए।

आत्मा और अनात्मारूप दो प्रियोंमें से एक प्रियका त्याग करके इतर प्रियके उपादानकी प्राप्ति होती है, इस परिस्थितिमें आत्मरूप प्रियका उपादान करके इतर अनात्मप्रियका आप त्याग करते हैं; इससे विपरीत नहीं करते, इसमें कारण क्या है?

कहते हैं, जो कोई पुरुष अन्य अनात्मविशेष पुत्रादिको आत्मासे प्रिय कहे; उसको आत्मप्रियवादी कहे कि तुम्हारा अभिमत पुत्रादि प्रिय प्राण संरोधको प्राप्त होगा अर्थात् नष्ट हो जायगा। वह क्यों ऐसा कहता है? चूँकि वह ऐसा कहनेको ईश्वर (समर्थ) है; अतः वह जैसा कहेगा वैसा ही हो जायगा, क्योंकि वह तत्त्वज्ञानी यथाभूतवादी है, इसलिए वह कहनेको समर्थ है। कोई कहते हैं—ईश्वरशब्द क्षिप्रवाची है। हो, यदि प्रसिद्धि हो तो। इसलिए अन्य प्रियका त्याग कर आत्मारूपी प्रियकी ही उपासना करे। वह जो आत्माकी ही प्रियरूपसे उपासना करता है अर्थात् आत्मा ही प्रिय है

पदच्छेदः पदार्थोक्तिर्विग्रहो वाक्ययोजना ।
आक्षेपश्च समाधानं व्याख्यानं षड्विधं मतम् ॥ ८७० ॥
पदच्छेदादयः सूत्रे विस्पष्टत्वादुपेक्षिताः ।
तत्राऽऽक्षेपसमाधाने क्रियेते बुद्धिशुद्धये ॥ ८७१ ॥

श्रुतिः—तदाहुर्यद् ब्रह्मविद्यया सर्वं भविष्यन्तो मनुष्या मन्यन्ते किमु तद् ब्रह्मावेद्यस्मात्तत्सर्वमभवदिति ॥ ९ ॥

और अन्य लौकिक प्रिय भी अप्रिय ही हैं, ऐसा निश्चय करके आत्माकी उपासना करता है, उस उपासकका प्रिय प्रमायुक (मरणशील) नहीं होता है। यह नित्य अनुवादमात्र है, क्योंकि तत्त्वज्ञानीकी दृष्टिमें आत्मासे अन्य न कोई प्रिय है, न अप्रिय है । आत्मप्रियग्रहणकी स्तुतिके लिए अथवा प्रियगुणके फलके विधानके लिए मन्दात्मदर्शी पुरुष भी इस प्रियगुणसे उपासना करे, तो उसके प्रिय पुत्रादि नष्ट नहीं होते, प्रमायुक शब्दमें ताच्छील्य प्रत्ययका उपादान है। इसलिए पुत्रादिके सर्वथा मरणका अभाव विवक्षित नहीं है, क्योंकि मरण उनका स्वभाव है।

'पदच्छेदः' इत्यादि । पदच्छेद (पदोंका विभाग), पदार्थोक्ति (पदके अर्थका कथन), विग्रह, वाक्ययोजना (वाक्योंका जोड़ना), आक्षेप (शङ्का) और समाधान (उत्तर) यों छः प्रकारका व्याख्यान होता है ॥ ८७० ॥

पदच्छेदा० इत्यादि । सूत्रमें पदच्छेदादि स्पष्ट हैं, इसलिए उनकी उपेक्षा की गई है, बुद्धिकी शुद्धिके लिए आक्षेप और समाधान किये जाते हैं ॥ ८७१ ॥

श्रुत्यर्थ—सम्पूर्ण उपनिषद्का जिस ब्रह्मविद्याके लिए आरम्भ किया गया था, उस ब्रह्मविद्याकी 'आत्मेत्येवोपासीत' इस सूत्रसे सूचना की थी, इस सूत्रके व्याख्यानकी इच्छावाला वेद-प्रयोजनके कथनकी इच्छासे उपोद्घात करता है। 'तत्' शब्द वक्ष्यमाण अनन्तर वाक्यमें प्रकाश करने योग्य वस्तुको कहता है। ब्रह्मके ज्ञानकी इच्छावाले ब्राह्मण जन्म-जरा-मरणके बन्धरूपी चक्रभ्रमणसे उत्पन्न हुए दुःखरूप जलसे भरे हुए अपार समुद्रके जहाजरूप गुरुके पास जाकर उसको पार करनेकी इच्छासे धर्माधर्मरूपी साधन

ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्तदात्मानमेवावेदहं ब्रह्मास्मीति तस्मात्तत्सर्व-

और उनके फलरूप साध्यसाधनसे विरक्त होकर उससे विलक्षण नित्य निरतिशय श्रेयकी प्राप्तिकी इच्छा करते हुए कहते हैं कि ब्रह्मविद्यासे (ब्रह्म—परमात्मा—जिससे जाना जाय, उस विद्यासे) हम सब निरवशेष (जिनका कुछ शेष न रह जाय, ऐसे) हो जायँ, इस प्रकार जो मनुष्य मानते हैं। मनुष्यग्रहण यहां विशेषरूपसे अधिकारके बोधनके लिए है, क्योंकि मनुष्य ही विशेषरूपसे अभ्युदय और निःश्रेयसके साधनमें अधिकारी हैं, यह अभिप्राय है। जैसे मनुष्य कर्मके विषयमें फलप्राप्तिको ध्रुव (अवश्यंभावी) समझते हैं, वैसे ही ब्रह्मविद्याके फल सर्वात्मभावकी प्राप्तिको भी ध्रुव ही मानते हैं, क्योंकि वेदका प्रामाण्य दोनोंमें तुल्य है। उसमें वस्तु विरुद्ध प्रतीत होती है, इससे पूछते ह, वह ब्रह्म क्या है? जिसके ज्ञानसे मनुष्य सब भावकी प्राप्ति समझते हैं, उस ब्रह्मने किसको जाना था? जिसके ज्ञानसे ब्रह्म सब हो गया। और ब्रह्म सब है, यह सुना जाता है। वह ब्रह्म यदि किसीको न जानकर सब हुआ है, तो अन्य पुरुष भी बिना जाने ही सब हो सकते हैं, फिर ब्रह्मविद्यासे क्या लाभ? यदि ब्रह्म जानकर सब हुआ है, तो ज्ञानसे साध्य होनेके कारण विद्या भी कर्मफलके तुल्य होगी, इसलिए ब्रह्मविद्याका फल सर्वभाव अनित्य हो जायगा। और अनवस्था दोष भी है, क्योंकि ब्रह्म यदि अन्यको जानकर सब हुआ है, तो वह पहला भी अन्यको जानकर सब हुआ होगा, इस प्रकार किसीको बिना जाने ब्रह्म सब हुआ है, यह तो नहीं हो सकता, क्योंकि शास्त्रके अर्थमें वैरूप्य दोष आता है, क्योंकि ब्रह्म तो अन्यको बिना जाने सब हुआ और हम अन्यको जानकर सब होते हैं। ज्ञानसे यदि सर्वात्मभाव होता है; तो फलमें अनित्यत्व दोष है। अर्थविशेषकी उपपत्तिसे एक भी दोष नहीं है ॥ ९ ॥

यदि कुछ भी जानकर ब्रह्म सर्वात्मक हुआ है, तो हम पूछते हैं कि उस ब्रह्मने क्या जाना था? जिससे वह सब हो गया, ऐसा प्रश्न होनेपर सब दोषोंसे रहित उत्तर श्रुति कहती है—'ब्रह्म वा' इत्यादि। यहाँपर अपर ब्रह्म विवक्षित है, क्योंकि तभी सर्वभाव साध्य हो सकता है, क्योंकि पर ब्रह्मकी सर्वभावापत्ति ज्ञानसाध्य नहीं हो सकती और 'तस्मात् तत्सर्वमभवत्' इस प्रकारकी श्रुति सर्वभावापत्तिको

मभवत् । तद्यो यो देवानां प्रत्यबुध्यत स एवं तदभवत्तथर्षीणां तथा

ज्ञानसाध्य कहती है; इसलिए 'ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्' यहांपर अपर ब्रह्म ही ब्रह्मशब्दका अर्थ है, यह युक्त है ।

अथवा मनुष्यका अधिकार होनेसे 'तद्भावी' (ब्रह्म होनेवाला) ब्राह्मण ब्रह्मशब्दका अर्थ है; क्योंकि 'सर्वं भविष्यन्तो मनुष्या मन्यन्ते' यह मनुष्योंका प्रकरण है और अभ्युदय और निःश्रेयसके साधनमें विशेष करके मनुष्योंका ही अधिकार है, यह कहा गया है। पर ब्रह्मका अथवा अपर ब्रह्म प्रजापतिका अधिकार नहीं है; इसलिए द्वैतैकत्वरूप अपरब्रह्मकी कर्मसहित विद्यासे अपरब्रह्मभावको प्राप्त होकर भोज्य पदार्थोंसे निवृत्त होकर सर्वप्राप्तिसे जिसके काम, कर्म-बन्धन उच्छिन्न हो गये हैं, ब्रह्मविद्यारूपी हेतुसे परब्रह्म होनेवाला वह उपासक यहां ब्रह्मशब्दसे कहा जाता है। और लोकमें भाविनी वृत्तिका आश्रयण करके शब्दप्रयोग देखा गया है—जैसे 'ओदनं पचति' (भात पकाता है) और शास्त्रमें 'परिव्राजकः सर्वभूताभयदक्षिणाम्' (संन्यासी सब भूतोंको अभय दक्षिणा देवे) इत्यादि, वैसे ही यहांपर कोई आचार्य इस श्रुतिमें स्थित ब्रह्मशब्दका अर्थ ब्रह्मभावी ब्राह्मण पुरुष है, यह व्याख्या करते हैं ।

यह समीचीन नहीं है ; क्योंकि सर्वभावापत्तिमें अनित्यत्व दोष आता है, कारण कि लोकमें ऐसा कोई पदार्थ नहीं है; जो परमार्थसे अथवा निमित्तवश भावान्तरको प्राप्त होता हो और नित्य हो । वैसे ही सर्वभावापत्ति ब्रह्मविज्ञान-रूप निमित्तसे साध्य है, और नित्य है, यह विरुद्ध है। यदि सर्वभावापत्ति अनित्य है; तो कर्मफलके समान होगी ; यह उक्त दोष है। अविद्याकृत असर्वत्वकी निवृत्तिकी सर्वभावापत्ति है, वही ब्रह्मविद्याका फल है। यदि तू ऐसा मानता है ; तो ब्रह्मभावी पुरुषको कल्पना व्यर्थ हो जाती है। ब्रह्मविज्ञानसे पहले भी सब जीव ब्रह्म होनेसे परमार्थमें नित्य ही सर्वभावापन्न हैं। अविद्यासे अब्रह्मत्व और असर्वत्वका अध्यारोप कर लिया है। जैसे शुक्तिकामें रजत अथवा आकाशमें तलमलवत्त्व आदि, वैसे ही यहां ब्रह्ममें अविद्यासे अब्रह्मत्व और असर्वत्व आरोपित है, वह ब्रह्मविद्यासे निवृत्त होता है ।

यदि तुम ऐसा मानते हो, तो युक्त है। जो परमार्थमें ब्रह्म है, वही 'ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्' इस वाक्यमें ब्रह्मशब्दका मुख्य अर्थ है, यह कहना

मनुष्याणां तद्धैतत्पश्यन्नृषिर्वामदेवः प्रतिपेदेऽहं मनुरभवꣳ सूर्यश्चेति ।

उचित है । क्योंकि वेद यथाभूत (सत्य) अर्थका प्रतिपादक है । ब्रह्मशब्दार्थके विपरीत ब्रह्मभावी पुरुष ब्रह्मशब्दसे कहा जाता है, यह कल्पना युक्त नहीं है; क्योंकि श्रुतहानि और अश्रुतकी कल्पना करना अनुचित है । किसी महत्तर अन्य प्रयोजनके न होनेसे अविद्याके बिना किसीमें अब्रह्मत्व अथवा असर्वत्व है, ऐसा नहीं कहना चाहिए; क्योंकि उसकी ब्रह्मविद्यासे निवृत्ति नहीं हो सकती है । कहीं भी ब्रह्मविद्या साक्षात् वस्तुधर्मको नष्ट करती हुई या उत्पन्न करती हुई नहीं देखी गई है । सर्वत्र अविद्याकी ही निवर्तक देखी जाती है । यहांपर भी अविद्याकृत अब्रह्मत्व और असर्वत्वकी ही ब्रह्मविद्यासे निवृत्ति करनी चाहिए ।

ब्रह्मविद्या पारमार्थिक वस्तुको न उत्पन्न कर सकती है और न निवृत्त ही कर सकती है; इसलिए श्रुतहानि और अश्रुतकी कल्पना करना व्यर्थ ही है । ब्रह्ममें अविद्याकी अनुपपत्ति है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि ब्रह्ममें विद्याका विधान है; कारण कि शुक्तिकामें रजतका अध्यारोप न होनेपर यह शुक्तिका है, रजत नहीं है, इस प्रकार नेत्रके संमुख स्थित शुक्तित्वका बोधन नहीं किया जाता है । वैसे ही 'यह सत् ही है', 'यह सब ब्रह्म ही है', 'यह सब आत्मा ही है' एवं 'द्वैत और अब्रह्म नहीं है' इस प्रकार ब्रह्ममें एकत्वज्ञानका विधान न किया जाता, यदि ब्रह्ममें अविद्याका आरोप न होता । हम नहीं कहते हैं कि शुक्तिकाकी तरह ब्रह्ममें अनात्मधर्मोंका आरोप

१—निरतिशय महत्त्वसम्पन्न वस्तु ब्रह्मशब्दका अर्थ श्रुत है, ब्रह्मभावी पुरुष अश्रुत है, इसलिए श्रुतकी हानिसे अश्रुतकी कल्पना न्यायवती नहीं है । जहाँ 'अग्निरधीतेऽनुवाकम्' (अग्नि अनुवाक पढ़ता है) इत्यादिमें अग्निशब्दके श्रुत मुख्य अर्थका त्यागकर अश्रुत बालककी कल्पना की जाती है, वहांपर वाक्यार्थोपपत्तिरूप प्रयोजन है । प्रकृतमें तो कोई महत्तर प्रयोजन-विशेष है नहीं, इसलिए श्रुतहानि और अश्रुतकी कल्पना युक्त नहीं है ।

२ क्योंकि सूर्यमें अन्धकारकी तरह प्रकाशैकरस ब्रह्ममें अज्ञान अयुक्त है, यह भाव है । क्या ब्रह्ममें अज्ञातत्व (अज्ञानविषयता) का आक्षेप करते हो अथवा अज्ञत्व (अज्ञानकी आश्रयता) का आक्षेप करते हो ? प्रथम पक्ष तो समीचीन नहीं है, क्योंकि यदि ब्रह्म अज्ञानका आश्रय नहीं है याने ब्रह्ममें अज्ञान है ही नहीं; तो 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्योंसे ज्ञात ब्रह्ममें विद्याका विधान पिष्टपेषण होगा, इसलिए अज्ञात ब्रह्म है, यह स्वीकार करना चाहिए । अज्ञात ब्रह्मकी एकताका शास्त्रसे बोधन किया जाता है और उसके लिए श्रवणादिका विधान किया जाता है, इसलिए ब्रह्ममें अज्ञान है, यह स्वीकार करना चाहिए ।

नहीं है, किन्तु ब्रह्म अपनेमें अनात्मधर्मोंके आरोपका निमित्त नहीं है और अविद्याका कर्ता भी नहीं है। हो, ऐसा ब्रह्म न तो अविद्याका कर्ता है और न भ्रान्त ही है।

दूसरे पक्षमें कहते हैं—ब्रह्म अविद्याका कर्ता मत हो और भ्रान्त भी मत हो, किन्तु ब्रह्मसे भिन्न अन्य अब्रह्मरूप चेतनका अविद्याका कर्ता और भ्रान्त होना इष्ट नहीं है, क्योंकि 'नान्योऽतोऽस्ति विज्ञाता' इत्यादि श्रुतियाँ, 'सब भूतोंमें सम है', 'हे अर्जुन मैं ही सबका आत्मा हूँ', 'कुत्ते और चाण्डालमें वह सम है' इत्याद्यर्थक स्मृतियाँ और 'जो सब भूतोंमें आत्माको देखता है', 'जिसमें सब भूत हैं', एतदर्थक मूल मन्त्रवर्ण प्रमाण हैं। यदि शङ्का हो कि ऐसा माननेपर शास्त्रका उपदेश अनर्थक हो जायगा, तो यह ठीक है; ज्ञान होनेपर शास्त्र अनर्थक है ही। ज्ञान अनर्थक है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि उससे अज्ञानकी निवृत्ति देखी जाती है। उससे अविद्याकी निवृत्ति नहीं हो सकती; यह नहीं कहना चाहिए; क्योंकि दृष्ट विरोध है। एकत्वज्ञानसे अज्ञानकी निवृत्ति देखी जाती है। देखनेपर भी अनुपपन्न है, यदि ऐसा कहें, तो दृष्टविरोध होगा।

दृष्टके विरोधका कोई भी अङ्गीकार नहीं करता। दृष्टमें अनुपपत्ति भी नहीं कह सकते, क्योंकि देखते ही हैं। दर्शनकी अनुपपत्ति कहें, तो उसमें भी यही युक्ति है। 'पुण्य कर्मसे पुण्य होता है', 'विद्या और कर्म उसका आरम्भ करते हैं', 'मन्ता बोद्धा कर्ता विज्ञानात्मा पुरुष है' इत्याद्यर्थक श्रुति, स्मृति और न्यायोंसे परमात्मासे विलक्षण अन्य संसारी (जीव) है, यह जाना जाता है और 'स एष नेति नेति' इत्यादि श्रुतियोंसे परमात्मा उस संसारीसे विलक्षण है। कणाद, अक्षपाद आदिके तर्कशास्त्रोंमें संसारीसे विलक्षण ईश्वरकी युक्तियोंसे सिद्धि की गई है। संसार-दुःखोंके नाशके लिए प्रवृत्ति देखी जाती है; इससे भी जाना जाता है कि जीव ईश्वरसे भिन्न है तथा 'इन्द्रियोंसे रहित है, मनसे रहित है', 'हे पार्थ ! मुझे कुछ कर्तव्य नहीं है', इत्यादि अर्थवाली श्रुति और स्मृतियोंसे भी उसकी जीवसे विलक्षणता प्रतीत होती है। एवं 'उसका अन्वेषण करना चाहिए', 'उसको जानकर कर्मोंसे लिप्त नहीं होता', 'ब्रह्मवित् परमात्माको प्राप्त होता है' 'एक ही रूपसे देखना चाहिए', 'हे गार्गि ! इस अक्षरको न जानकर', 'उसीको धीर पुरुष

१—अयुक्त है, यह भी सबको दृष्टिके बलसे ही सिद्ध होता है, किसीने देखे नहीं हैं, इसलिए खरगोशके सींग नहीं हैं। दृष्टमें कोई अयुक्तत्वकी शङ्का नहीं करता, जैसे गौके सींगोंको कोई भी अयुक्त नहीं कहता।

तदिदमप्येतर्हि य एवं वेदाहं ब्रह्मास्मीति स इदꣳ सर्वं भवति तस्य

जानकर', 'प्रणव धनुष है, जीव बाण है और वह ब्रह्म लक्ष्य कहा जाता है' इत्यादि अर्थवाली श्रुतियोंमें कर्मकर्तृके निर्देशसे सिद्ध होता है कि जीव ईश्वरसे भिन्न है। मुमुक्षुके गतिविशेष और मार्गविशेषके उपदेशसे भी यही सिद्ध होता है। भेदके न होनेपर किसकी कहांसे गति होगी ? और गतिके न होनेपर दक्षिणोत्तर मार्ग-विशेषकी अनुपपत्ति एवं गन्तव्य देशकी अनुपपत्ति होगी। परमात्मासे जीव यदि भिन्न हो, तो पूर्वोक्त सब उपपन्न हो सकता है। एवं कर्म और ज्ञानके साधनोंका उपदेश भी हो सकता है। जब ब्रह्मसे संसारी भिन्न हो तभी उसके प्रति अभ्युदयके साधन कर्म और मुक्तिके साधन ज्ञानका उपदेश हो सकता है। ईश्वरके प्रति नहीं हो सकता; क्योंकि वह आप्तकाम है—पूर्णकाम है। इससे ब्रह्मशब्दसे ब्रह्मभावी पुरुष ही कहा जाता है।

नहीं, क्योंकि ऐसा होनेपर ब्रह्मका उपदेश अनर्थक हो जायगा, सारांश यह है कि जब संसारी ब्रह्मभावीने अब्रह्म होकर अपनेको ही 'मैं ब्रह्म हूँ' इस प्रकार जाना और उसी ज्ञानसे सब हो गया; तब संसारी आत्माके ही ज्ञानसे सर्वात्मभावरूप फल सिद्ध हो सकता है; फिर पर ब्रह्मका उपदेश निश्चितरूपसे अनर्थक ही हो जाता है। किसी भी पुरुषार्थके साधनमें ब्रह्मविज्ञानका विनियोग न होनेसे संसारी जीवके लिए ही ब्रह्मत्वकी संपत्तिके लिए 'अहं ब्रह्माऽस्मि' यह उपदेश है, यदि यह कहें, तो अज्ञात ब्रह्मस्वरूपमें 'मैं ब्रह्म हूँ' यह संपादन ही कैसे करेगा ? ब्रह्मके ज्ञात होनेपर ही संपत्ति की जा सकती है, यह नहीं कहना चाहिए; क्योंकि 'अयमात्मा ब्रह्म' इत्यादिसे उपक्रम करके 'तस्माद्वा एतस्मादात्मनः' इत्यादि हजारों श्रुतियोंमें ब्रह्म और आत्मशब्दका सामानाधिकरण्य देखा जाता है; इसलिए दोनों एकार्थक हैं, यह अवगत होता है।

अन्यकी ही अन्यमें संपत् की जाती है; एकमें नहीं की जाती। 'इदं सर्वं यदयमात्मा' यह वाक्य प्रकृत द्रष्टव्य आत्माका ही एकत्व दिखलाता है; इसलिए आत्मामें ब्रह्मत्वसंपत्तिकी उपपत्ति नहीं है। ब्रह्मोपदेशका अन्य प्रयोजन भी प्रतीत नहीं होता, क्योंकि 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इत्यादि श्रुतियोंसे तदापत्ति (ब्रह्मभावापत्ति) सुनी जाती है। संपत्तिपक्षमें ब्रह्मभावापत्ति नहीं हो सकती; क्योंकि अन्यमें अन्यभाव उपपन्न नहीं हो सकता। वचनके बलसे संपत्तिसे भी ब्रह्मभावापत्ति

होती है, ऐसा भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि संपत्ति ज्ञानमात्र है और ज्ञान मिथ्याज्ञानकी निवृत्तिके बिना कारक (उत्पत्तिका कर्ता) नहीं हो सकता; यह हम कह चुके हैं। वचन वस्तुकी सामर्थ्यका जनक नहीं है; क्योंकि शास्त्र ज्ञापक है, कारक नहीं है, यह वस्तु-स्थिति है।

'स एष इह प्रविष्टः' इत्यादि वाक्योंमें पर ही का प्रवेश है, यह सिद्ध हो गया; इसलिए ब्रह्मशब्दसे ब्रह्मभावी पुरुषकी कल्पना समीचीन नहीं है। इष्ट अर्थका बाध होनेसे भी उक्त अर्थ समीचीन नहीं है, क्योंकि सैन्धवघनकी तरह अनन्तर (अन्तरसे शून्य) अबाह्य (बाह्यसे शून्य) एकरस ब्रह्म है। इस ज्ञानका सब उपनिषदोंमें प्रतिपादन करना अभीष्ट है, क्योंकि दोनों काण्डोंके अन्तमें 'इत्यनुशासनम्' (इतना ही उपदेश है), 'एतावदरे खल्वमृतत्वम्' (इतना ही अमृतत्व है) ऐसा अवधारण है। वैसे ही सब शाखाओंकी उपनिषदोंमें ब्रह्मैकत्वविज्ञान ही निश्चित अर्थ है, उसमें ब्रह्मसे भिन्न संसारीने आत्माको ही जाना, ऐसी कल्पना की जाय, तो इष्ट अर्थका बाध होगा। तथा च उपक्रम और उपसंहारमें विरोध होनेसे शास्त्र असमंजस है, यह कल्पना हो सकती है। व्यपदेशकी अनुपपत्तिसे भी यही सिद्ध होता है— यदि संसारीने आत्माको जाना, यह कल्पना की जाय, तो 'ब्रह्मविद्या' यह व्यपदेश नहीं हो सकता। 'आत्मानमेवावेत्' इससे संसारीमें ही वेद्यत्वकी उपपत्ति होगी।

'आत्मा' इस शब्दसे वेदिता (ज्ञाता) अन्य कहा जाता है, यह नहीं कहना चाहिए; क्योंकि 'अहं ब्रह्मास्मि' यह विशेषण दिया गया है। यदि अन्य वेद्य (ज्ञेय) होता, तो 'वह मैं हूं' ऐसा विशेषण देते, 'मैं ब्रह्म हूं' ऐसा विशेषण न देते। 'मैं हूं' यह विशेषण दिया है और आत्माको ही जाना, इस प्रकार अवधारणार्थक एवशब्द है, अतः यही निश्चित होता है कि आत्मा ही ब्रह्म है। इसी दशामें ब्रह्मविद्याका व्यपदेश उपपन्न होता है अन्यथा नहीं। अन्यथा विद्या संसारी ही होती। परमार्थमें सूर्यमें अन्धकार और प्रकाशकी तरह एकमें ब्रह्मत्व और अब्रह्मत्व युक्त नहीं है। और उभयनिमित्त होनेसे 'ब्रह्मविद्या' यह निश्चित व्यपदेश भी युक्त नहीं होता, क्योंकि उस दशामें ब्रह्मविद्या और संसारी विद्या ऐसा व्यपदेश होता। जहां तत्त्वज्ञानकी विवक्षा हो, वहां वस्तुमें अर्धजरतीयत्वकी कल्पना युक्त नहीं है, क्योंकि ऐसा करनेसे श्रोताको

ह न देवाश्च नाभूत्या ईशते। आत्मा ह्येषाᳬ स भवति अथ योऽन्यां

संशय हो सकता है। निश्चित ज्ञान पुरुषार्थका साधन है, यह इष्ट है, क्योंकि 'यस्य स्यादद्धा न विचिकित्साऽस्ति' (जिसको विश्वास हो उसको संशय नहीं होता), 'संशयात्मा विनश्यति' (संशय करनेवाला पुरुष नष्ट हो जाता है), ऐसी श्रुति-स्मृतियाँ हैं; इसलिए परहितार्थी (परोपकारी) पुरुषको संदिग्ध वाक्यार्थ नहीं कहना चाहिए।

'उसने आत्मा ही को जाना उस ज्ञानसे सब हो गया' इस प्रकारकी ब्रह्ममें अस्मदादिकी तरह साधकत्वकी कल्पना ठीक नहीं है, यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि ऐसा कहनेसे शास्त्रको उपालम्भ होगा। क्योंकि यह कल्पना हमने नहीं की है, किन्तु शास्त्रने की है; इसलिए यह उपालम्भ शास्त्रको है। ब्रह्मका इष्ट करनेकी इच्छासे शास्त्रार्थकी विपरीत कल्पनासे स्वार्थका परित्याग नहीं करना चाहिए। आपको इतने ही पर असन्तोष नहीं होना चाहिए; क्योंकि 'एकधा' इत्यादि वाक्यशेषोंसे सभी नानात्व ब्रह्ममें कल्पित हैं। सभी लोकव्यवहार ब्रह्ममें ही कल्पित हैं, परमार्थतः नहीं है, इसलिए यह तुम्हारा कथन बहुत अल्प है कि यह साधकत्व कल्पना युक्त नहीं है; इसलिए जो स्रष्टा और प्रवेश करनेवाला ब्रह्म है, वही ब्रह्मशब्दका अर्थ है। वैशब्द निश्चयार्थक है।

शरीरमें स्थित और यह सब जो यह ज्ञात होता है, वह बोधसे पहले भी ब्रह्म ही था, किन्तु जीव अज्ञानसे 'मैं अब्रह्म हूं' 'मैं असर्व हूं' आत्मामें यह आरोप करके 'मैं कर्ता हूं, क्रियावान् हूं' फलोंका भोक्ता हूं, सुखी हूं, दुःखी हूं और संसारी हूं, यह आरोप करता है। वास्तवमें तो ब्रह्म ही है और इससे भिन्न सारा जगत् भी ब्रह्म ही है। जब उसको दयालु आचार्यने किसी प्रकार समझाया कि तुम संसारी नहीं हो, तब उसने स्वाभाविक आत्माको ही जाना। 'एव' शब्दका अर्थ यहांपर अविद्यासे अध्यारोपित विशेषका त्याग है। बतलाओ, कौनसा वह स्वाभाविक आत्मा है, जिसको कि ब्रह्म जाना? क्या तुम्हें आत्माका स्मरण नहीं है? वह तो दिखलाया गया है—जो इसमें प्रवेश करके प्राणन करता है, अपानन करता है, व्यानन करता है, उदानन करता है, समानन करता है। यह आपका व्यपदेश वैसा ही है जैसे कि

कोई कहे वह गौ, वह अश्व। आप आत्माको प्रत्यक्ष नहीं दिखलाते हैं, ऐसा कहो, तो जो द्रष्टा है, श्रोता है, मन्ता है, विज्ञाता है, वह आत्मा है।

यहांपर भी दर्शनादि क्रियाके कर्ताका स्वरूप आप प्रत्यक्ष नहीं दिखलाते हो। गति (चलना) ही गन्ता (चलनेवाले) का स्वरूप नहीं है और न छिदि छेत्ताका स्वरूप है, यदि ऐसा कहो, तो दृष्टिका जो द्रष्टा है, श्रुतिका जो श्रोता है, मतिका जो मन्ता है और विज्ञातिका जो विज्ञाता है, वह आत्मा है। इसमें भी द्रष्टामें क्या विशेष है? यदि दृष्टिका द्रष्टा हो, यदि घटका द्रष्टा हो, सर्वथा ही वह द्रष्टा ही है। 'दृष्टेर्द्रष्टा' (दृष्टिका द्रष्टा) यह विशेष तो आपने द्रष्टव्यका (दर्शनके योग्यका) कहा है। द्रष्टा तो यदि दृष्टिका द्रष्टा हो अथवा घटका द्रष्टा हो, वह द्रष्टा ही है; नहीं, इसमें विशेषकी उपपत्ति है। दृष्टिका जो द्रष्टा है, वह यदि दृष्टि है, तो नित्य ही दृष्टिको देखता है। ऐसा कभी नहीं होता कि द्रष्टासे दृष्टि न देखी जाय। वहांपर द्रष्टाकी दृष्टि नित्य होनी चाहिए। यदि द्रष्टाकी दृष्टि अनित्य होती, तो दृश्या जो दृष्टि है, वह कभी न भी दीखती। जैसे अनित्य दृष्टिका विषय घट कभी दीखता है, कभी नहीं दीखता; वैसे ही दृष्टिका द्रष्टा कभी भी दृष्टिको नहीं देखता, यह नहीं है।

क्या द्रष्टाकी दो दृष्टियाँ हैं—एक नित्य और अदृश्य, दूसरी दृश्य और अनित्य? ऐसा ही है। अनित्य दृष्टि तो प्रसिद्ध ही है, क्योंकि अन्ध और अनन्ध देखे जाते हैं। यदि दृष्टि नित्य होती, तो सब अनन्ध ही होते। द्रष्टाकी तो दृष्टि नित्य है, क्योंकि 'द्रष्टाकी दृष्टिका लोप नहीं होता' इत्यार्थक श्रुति है और अनुमान है—स्वप्नमें अन्ध पुरुषकी भी घटाद्याभासविषयक दृष्टि उपलब्ध होती है, क्योंकि वह इतर दृष्टिका नाश होनेपर नष्ट नहीं होती, वह द्रष्टाकी दृष्टि है। उस स्वयंज्योतिःस्वरूप अपरिलुप्त (न लोप होनेवाली) आत्मस्वरूप नित्य दृष्टिसे अनित्य दृष्टिको, जो कि स्वप्नमें वासनारूप और जाग्रत्‌में प्रत्ययरूप है, नित्य ही देखता हुआ वह दृष्टिका द्रष्टा होता है। ऐसी दशामें अग्निकी उष्णताकी तरह इसका स्वरूप ही दृष्टि है। कणादोंकी तरह दृष्टिसे व्यतिरिक्त अन्य चेतन द्रष्टा नहीं है।

१—आत्माके प्रत्यक्षके लिए जो प्रश्न करता है, उसको 'असौ' (वह) इस परोक्ष शब्दसे उत्तर देना अनुचित है।

२—आत्माको यदि तुम प्रत्यक्ष करना चाहते हो, तो वह द्रष्टा श्रोतारूप होनेसे प्रत्यक्ष ही है।

देवतामुपास्तेऽन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेवᳪं स

उस ब्रह्मने नित्य दृष्टिरूप अध्यारोपित अनित्य दृष्टिसे रहित आत्माको ही जाना, यह कहना विरुद्ध है, क्योंकि 'विज्ञातिके विज्ञाताको तू नहीं जानता' इत्यर्थक श्रुतिसे प्रतीत होता है कि ज्ञाताका ज्ञान नहीं है। नहीं, ऐसे विज्ञानसे विरोध नहीं। वह दृष्टिका द्रष्टा है, इस प्रकार वह जाना ही जा सकता है, अन्यके ज्ञानकी उसको अपेक्षा भी नहीं है—द्रष्टाकी दृष्टि नित्य ही है, ऐसा ज्ञान होनेपर द्रष्टाको विषय करनेवाली अन्य दृष्टिकी आकांक्षा ही नहीं होती। द्रष्टाविषयक दृष्टिकी आकांक्षा निवृत्त हो जाती है, क्योंकि उसका सम्भव ही नहीं है। अविद्यमान विषयमें किसीको आकांक्षा नहीं होती। और जब दृश्या (इन्द्रियोंसे उत्पन्न होनेवाली दृष्टि) दृष्टि द्रष्टाको विषय नहीं कर सकती, तब द्रष्टा उसकी कैसे आकांक्षा करे? स्वको स्वरूपकी आकांक्षा नहीं हुआ करती; इसलिए अज्ञानाध्यारोपनिवृत्ति ही 'आत्मानमेवावेत्' इस वाक्यका अर्थ है। आत्मका विषयीकरण इसका अर्थ नहीं है।

उस ब्रह्मने किस प्रकार जाना? कहते हैं, मैं दृष्टिका द्रष्टा आत्मा ब्रह्म हूँ। ब्रह्म यह जो साक्षात् प्रत्यक्ष है वह सबका आन्तर आत्मा है, अशनायादिसे अतीत है। जिसके 'नेति नेति' 'अस्थूलमनणु' इत्यादि लक्षण हैं, मैं वही हूँ अन्य सँसारी नहीं हूँ, जैसा आप कहते हो; इसलिए इस प्रकारके ज्ञानसे वह ब्रह्म सब हो गया। अब्रह्मके आरोपकी निवृत्तिसे उसके कार्य असर्वत्वकी निवृत्ति हो गई; इसलिए ब्रह्म सब हो गया, इसलिए यह युक्त ही है—जो यह मनुष्य मानते हैं कि ब्रह्मविद्यासे हम सर्व हो जायँगे। जो प्रश्न किया था कि उस ब्रह्मने किसको जाना था जिससे वह सब हो गया, उसका निर्णय हो गया कि पहले ब्रह्म ही था उसने आत्माको ही इस प्रकार जाना कि मैं ब्रह्म हूँ, इसलिए सर्व हो गया। इसलिए उन देवताओंके मध्यमें जिस जिसने आत्माको जाना वही प्रतिबुद्ध (ज्ञानी) होकर ब्रह्म हो गया, वैसे ही ऋषियोंके और मनुष्योंके मध्यमें भी समझना चाहिए।

'देवानाम्' इत्यादि लोकदृष्टिकी अपेक्षासे कहा जाता है, ब्रह्मत्वबुद्धिसे नहीं; क्योंकि 'पुरः पुरुष आविशत्' (सब देहोंमें पुरुष प्रवेश कर गया) इस प्रकार सबमें ब्रह्म ही अनुप्रविष्ट है, यह कह चुके हैं, इसलिए शरीरादि

देवानाम् । यथा ह वै बहवः पशवो मनुष्यं भुञ्ज्युरेवमेकैकः पुरुषो

उपाधिसे जनित जो लोकदृष्टि है, उसकी अपेक्षासे 'देवानाम्' इत्यादि कहा जाता है। वास्तवमें तो ज्ञानसे पहले देवादिशरीरोंमें अन्यथा ही प्रतीत होता हुआ ब्रह्म ही था। उस ब्रह्मने आत्माको ही ब्रह्म जाना, उससे वह सर्व हो गया। इस ब्रह्मविद्याका सर्वभावापत्ति फल है। इस अर्थको दृढ़ करनेके लिए श्रुति मन्त्रोंका उदाहरण देती है। किस प्रकार? 'उस ब्रह्मने इसी आत्माको मैं हूं, इस प्रकार देखा। ब्रह्मके इस दर्शनसे ही वामदेव नामक ऋषिको यह निश्चित ज्ञान हुआ। उसने इस ब्रह्मात्मदर्शनमें स्थित होकर इन मन्त्रोंको देखा कि मैं ही मनु था, मैं ही सूर्य था' इत्यादि। 'तदेद् ब्रह्म पश्यन्' इस वाक्यसे ब्रह्मविद्याका परामर्श किया जाता है।' मैं ही मनु था, मैं ही सूर्य था 'इत्यादिसे सर्वभावापत्तिरूप ब्रह्मविद्याके फलका परामर्श है।

देखते ही सर्वात्मभाव फलको प्राप्त हुआ; इस प्रयोगसे ब्रह्मविद्यारूपी सहायक साधनका मोक्ष साध्य है, यह दिखलाया गया है, जैसे भोजन करता हुआ तृप्त होता है। ब्रह्मविद्यासे सर्वभावापत्ति देवादि महात्माओंको हुई होगी, क्योंकि यह अधिकवीर्यवाले हैं, इस कालमें इन कलियुगी मनुष्योंको विशेष करके अल्पवीर्य होनेसे नहीं होती, ऐसी किसीकी बुद्धि हो सकती है उसकी निवृत्तिके लिए कहते हैं—यह प्रकृत ब्रह्म जो दृष्टि क्रिया आदि लिङ्गसे सब भूतोंमें प्रवेश किया हुआ है, इस वर्तमान कालमें भी बाह्य विषयोंकी अभिलाषाका त्याग कर आत्माको ही इस प्रकार जानता है कि 'मैं ब्रह्म हूं' अर्थात् उपाधिजनित भ्रान्तिविज्ञानसे आरोपित विशेषोंका त्याग करके 'संसारधर्मोंसे रहित अनन्तर अबाह्य केवल ब्रह्म मैं हूं' इस प्रकार जानता है। उस ब्रह्मविज्ञानसे अविद्याकृत असर्वत्वकी निवृत्ति होनेपर वह सर्व हो जाता है; क्योंकि महावीर्य वामदेवादिमें और हीनवीर्य कलियुगी मनुष्योंमें न ब्रह्मका विशेष (भेद) है और न ब्रह्मके ज्ञानका।

वर्तमानकालीन पुरुषोंमें ब्रह्मविद्याके फलमें अनैकान्तिकताकी (व्यभिचारकी) यदि कोई शङ्का करे, तो उसकी निवृत्तिके लिए कहते हैं—यथोक्त विधिसे उस ब्रह्मज्ञानीकी अभूतिके (ब्रह्मसर्वभाव न होने) लिए महावीर्य देवता भी समर्थ नहीं हो सकते, औरोंका तो क्या कहना? ब्रह्मविद्याके

देवान्भुनक्त्येकस्मिन्नेव पशावादीयमानेऽप्रियं भवति किमु बहुषु तस्मादेषां तन्न प्रियं यदेतन्मनुष्या विद्युः ॥ १० ॥

फलकी प्राप्तिमें विघ्न करनेके लिए देवादि समर्थ हैं, यह शङ्का ही क्यों होती है ? कहते हैं—मनुष्य देवताओंके प्रति ऋणी हैं, क्योंकि 'ब्रह्मचर्यसे ऋषियोंके, यज्ञसे देवताओंके और प्रजासे पितरोंके', इस प्रकारके अर्थवाली श्रुति उत्पन्न होते ही पुरुषको ऋणी बतलाती है। एवं पशुदृष्टान्तसे और 'अथो अयं वा' इत्यादि लोकश्रुतिसे भी प्रतीत होता है कि अपनी जीविकाके पालनकी इच्छासे अधमर्णोंकी (ऋणियोंकी) तरह परतन्त्र मनुष्योंके प्रति अमृतत्वकी प्राप्तिमें देवता विघ्न करते हैं, अतः उक्त शङ्का न्याय्य ही है। अपने शरीरोंकी तरह देवता अपने पशुओंकी रक्षा करते हैं। देवताओंकी बड़ी भारी जीविका कर्मोंके अधीन है, इसे दिखलायँगे, क्योंकि एक एक पुरुष देवताओंके लिए अनेक पशुओंके सदृश है, इसलिए 'इनको यह प्रिय नहीं है कि मनुष्य ज्ञानी हों' ऐसा श्रुति भी कहेगी। तथा 'जैसे अपने लोक (शरीर) का अविनाश चाहता है, वैसे ही 'मैं ऋषी हूँ' इस प्रकार जाननेवाले मनुष्यके अविनाशकी सब भूत इच्छा करते हैं' यह भी कहा जायगा। 'अप्रिय' और 'अरिष्टि' वचनसे यह जाना जाता है कि ब्रह्मविद्या होनेपर परतन्त्रताकी निवृत्ति हो जानेसे देवता उस मनुष्यको अपना लोक और पशु नहीं समझते हैं, यह अभिप्राय है। इसलिए ब्रह्मज्ञानीके ब्रह्मविद्याके फलकी प्राप्तिके प्रति देवताओंको विघ्न करेंगे ही, क्योंकि वे प्रभावशाली हैं।

यदि शङ्का हो कि ऐसा होनेपर अन्य कर्मोंके फलोंकी प्राप्तियोंमें भी देवताओंका विघ्न करना जलपानके सदृश होगा, इस परिस्थितिमें अभ्युदय और निःश्रेयसके साधनोंके अनुष्ठानोंमें सबको अविश्वास हो जायगा। तथा ईश्वर भी अचिन्त्यशक्ति होनेसे विघ्न करनेमें समर्थ है, तथा काल, कर्म, मन्त्र, औषधि, तपस्या—ये भी फलकी संपत्ति और विपत्तिके हेतु हैं, यह शास्त्रमें और लोकमें प्रसिद्ध है; इसलिए शास्त्रार्थके अनुष्ठानमें अविश्वास होगा, तो यह शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि सब पदार्थोंके निमित्त और उपादान निश्चित

१—जैसे दधिकी उत्पत्तिके लिए नियमसे दुग्धका ग्रहण किया जाता है, वैसे ही प्राणियोंके सुखदुःखादिके तारतम्यका भी नियत निमित्त होना चाहिए। वह निमित्त कर्म ही हो सकता है, क्योंकि कर्मोंके बिना जगत्‌की विचित्रता नहीं हो सकती।

हैं और जगत्‌की विचित्रता भी देखी जाती है। स्वभावपक्षमें इन दोनोंकी अनुपपत्ति है।

सुखदुःखादि फलका निमित्त कर्म है, यह पक्ष वेद[१], स्मृति, न्याय और लोकसे परिगृहीत है; इसलिए देव, ईश्वर और काल कर्मफलको विपरीत नहीं कर सकते, क्योंकि कारक होनेसे कर्मोंको उनकी आकांक्षा है, कारण कि पुरुषोंके शुभ और अशुभ कर्म देव, काल और ईश्वर आदि कारकोंकी अपेक्षा किये बिना अपने स्वरूपका लाभ ही नहीं कर सकते। स्वरूपके प्राप्त होनेपर भी कर्म देव आदिके सिवा फलदानमें स्वयं असमर्थ है, क्योंकि क्रियाका यह स्वभाव है कि उसके निमित्त और उपादान कारक आदि अनेक होते हैं; इसलिए देव, ईश्वर आदि क्रियाके अनुकूल ही हैं; इससे फलप्राप्तिके प्रति कर्मोंमें अविश्वास नहीं हो सकता। ये देवता भी कहीं कर्मोंके[२] वशमें रहनेवाले हैं, कर्मोंकी सामर्थ्यका[३] नाश नहीं किया जा सकता। कर्म, काल, दैव और द्रव्यादिके स्वभावका गुणप्रधानभाव तो अनियत है और दुर्विज्ञेय है, इसलिए लोगोंको उससे मोह हो गया है। कोई कहते हैं—फलकी प्राप्तिमें कर्म ही कारक है, दूसरा नहीं है, कोई कहते हैं—दैव ही कारक है, कोई कहते हैं—काल कारक है, कोई कहते हैं—द्रव्यादिका स्वभाव कारक है, अन्य कहते हैं—ये सब मिलकर कारण हैं। उनमें से कर्मकी प्रधानताका अङ्गीकार करके 'पुण्य कर्मसे पुण्य होता है और पाप कर्मसे पाप' इत्यादि वेद और स्मृतिवाद प्रवृत्त हैं। यद्यपि इन सबमें से अपने-अपने विषयमें किसीकी प्रधानता है और अन्योंमें प्रधानताशक्तिका प्रतिरोध हो जाता है, तथापि फलकी प्राप्तिके प्रति कर्मका व्यभिचार नहीं है, क्योंकि कर्मकी प्रधानता शास्त्र और न्यायसे निर्धारित है।

नहीं, क्योंकि अविद्याकी निवृत्ति ही ब्रह्मप्राप्तिका फल है। जो यह कहा था कि ब्रह्मप्राप्तिरूप फलके प्रति देवता विघ्न कर सकते हैं, सो ठीक

१-वेदादिसे-'कर्म है व' इत्यादि श्रुति, 'कर्मणा बद्धयते जन्तुः' यह स्मृति तथा जगत्‌की वैचित्र्यानुपपत्तिन्याय समझना चाहिए।

२—देवता लोग जहाँ किसीके कर्मके फलदानमें विघ्न करते हैं, वहाँ उसके किसी विपरीत कर्मकी अपेक्षा करके ही करते हैं, अन्यथा अन्यथाकरणमें अतिप्रसङ्ग होगा।

३—विघ्नरूप कार्य दुःखको उत्पन्न करता है और पापके बिना दुःख होता नहीं, क्योंकि पापसे ही दुःख होता है, यह शास्त्रसे ज्ञात है; इसलिए जीवोंके अदृष्टके वशमें होकर ही देवादि विघ्नके कारण होते हैं, यह भाव है।

नहीं है, क्योंकि विघ्न करनेमें देवताओंकी सामर्थ्य ही नहीं है, क्योंकि विद्या और ब्रह्मप्राप्तिरूप फलमें कालका व्यवधान नहीं है। किस प्रकार? जैसे लोकमें द्रष्टाके चक्षुका प्रकाशके साथ संयोग जिस कालमें होता है, उसी कालमें रूपकी अभिव्यक्ति होती है, वैसे ही आत्मविषयक विज्ञान जिस कालमें होता है, उसी कालमें आत्मविषयक अज्ञानका तिरोभाव हो जाता है।

इसलिए ब्रह्मविद्याके होनेपर, दीपकके होनेसे अन्धकारके कार्यकी निवृत्तिकी तरह, अविद्याके कार्यकी अनुपपत्ति होती है, इस परिस्थितिमें देवता किससे किसको विघ्न करेंगे? जिस अवस्थामें ब्रह्मवित् देवताओंका आत्मा ही हो गया है। यही कहा जाता है—सब शास्त्रोंसे ध्यान करनेके योग्य और ज्ञानके योग्य ब्रह्म है, ब्रह्मज्ञानी उन देवोंका आत्मा—स्वरूप—हो गया है। ब्रह्मविद्याके समकाल ही अविद्यामात्र व्यवधानकी निवृत्ति होती है; जैसे शुक्तिकात्वके ज्ञानसे शुक्तिके रजताभासकी निवृत्ति होती है; इसलिए आत्माके विरोधमें देवताओंके प्रयत्नका होना सम्भव नहीं है। जिसका देश, काल आदि निमित्तके व्यवधानसे युक्त अनात्मभूत फल होता है, उस अनात्म विषयमें देवताओंका विघ्नाचरणके लिए प्रयत्न सफल होता है। यहां तो विद्याकालमें ही ब्रह्मविद आत्मा हो गया है, उसमें देश, काल आदि निमित्तका व्यवधान ही नहीं है, अतः देवताओंको विघ्न करनेका अवसर ही नहीं मिलता।

तब तो विद्यारूप प्रत्ययकी धारा हो नहीं सकती; क्योंकि मध्य-मध्यमें विपरीत प्रत्यय और उनके कार्य देखे जाते हैं; इसलिए अन्तकालका ही आत्मप्रत्यय (आत्मज्ञान) अविद्याका निवर्तक है, पहला नहीं, यह मानना होगा? नहीं, प्रथम प्रत्ययके साथ व्यभिचार आता है—यदि आत्मविषयक प्रथम प्रत्यय अविद्याको निवृत्त नहीं कर सकता, तो अन्त्य प्रत्यय भी नहीं करेगा; क्योंकि न्याय तुल्य है। यदि कहो कि संतत प्रत्यय (प्रत्ययोंका धाराप्रवाह) अविद्याका निवर्तक है,

---

१—आत्माको ब्रह्मत्वप्राप्तिरूप जो मुक्ति होती है, वह अज्ञानकी निवृत्तिमात्र है। वह ज्ञानकालमें ही हो जाती है; इसलिए देवताओंको विघ्न करनेके लिए समय ही नहीं मिलता।

२—जैसे 'इदं रजतम्' इस प्रकार रजताकार हुई शुक्तिके शुक्तिरूप होनेमें अविद्यामात्र व्यवधान है, वैसे ही ब्रह्मज्ञानीके सर्वात्मभावमें भी अविद्यामात्र ही व्यवधान है। विद्याका उदय होनेपर उसकी निवृत्ति अवश्यम्भाविनी है, इसलिए विद्या और अविद्याकी निवृत्ति एक ही कालमें हो जाती है।

विच्छिन्न नहीं, तो यह नहीं कह सकते; जीवन[१] आदिके होनेपर प्रत्ययधारा हो नहीं सकती; क्योंकि जीवनादिके कारणभूत प्रत्ययके सद्भावमें विद्याप्रत्ययकी संतति हो नहीं सकती, क्योंकि विरोध है। जीवनादि प्रत्ययोंका तिरस्कार करके मरणपर्यन्त विद्या-सन्तति करनी चाहिए, यह भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि प्रत्ययोंकी इयत्ताके (संतानके परिमाणके) अनवधारणसे शास्त्रार्थ[२]में भी अनवधारणका दोष आता है अर्थात् इतने प्रत्ययोंकी संतति अविद्याकी निवर्तक है, यह अवधारण न होनेसे शास्त्रार्थ ही अनिश्चित हो जायगा, जो कि अनिष्ट है।

संततिमात्रत्व तो निश्चित ही है, यह भी नहीं कहना चाहिए; क्योंकि आदि और अन्तमें विशेष नहीं है—पहली विद्याप्रत्ययसंतति[३] अविद्याकी निवर्तक है, अथवा अन्त्या (मरणकालकी)? इसमें कुछ विशेष न होनेसे आदि और अन्त्य प्रत्ययोंमें पूर्वोक्त दोषोंका प्रसङ्ग होगा। विद्या अविद्याकी निवर्तक नहीं है, यह भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि 'ब्रह्मविद्यासे सर्वभावको प्राप्त हुआ था' इत्यर्थक श्रुति है और 'हृदयकी ग्रन्थि टूट जाती है', 'विद्याकालमें मोह नहीं होता' इत्यर्थक भी श्रुतियाँ हैं। उक्त श्रुतियाँ अर्थवाद हैं, यह भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि सब शाखाओंकी उपनिषदोंमें अर्थ-वादत्वका प्रसङ्ग होगा। सब शाखाओंकी उपनिषद् एतावन्मात्र अर्थमें समाप्त हैं। प्रत्यक्ष[४]से ज्ञात आत्माको उपनिषदें विषय करती हैं; इसलिए अर्थवाद है, यह भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि इसका परिहार कर चुके हैं—अविद्या, शोक, मोह, भय आदि दोषोंकी निवृत्ति प्रत्यक्ष है, इत्यादि परिहार कर चुके हैं। इसलिए प्रथम या अन्त्य, संतत या असंतत इत्यादि प्रश्न नहीं हो सकते; क्योंकि विद्याका फल अविद्यादि दोषोंकी निवृत्ति ही है अर्थात्

१—'मैं बुभुक्षित हूं, भोजन करना चाहता हूं', इत्यादि प्रत्यय (वृत्तियाँ) जीवनादिके हेतु हैं। उन वृत्तियोंके होते हुए 'ब्रह्मास्मि' इस प्रत्ययका विच्छेद हो जाता है, इसलिए संतति नहीं हो सकती।

२—ज्ञानसंतति अज्ञानको निवृत्त करती है, इस अर्थका अवधारण नहीं होगा।

३—'आत्मेत्येवोपासीत' इत्यर्थक श्रुतिसे आत्मज्ञानकी संततिमात्रका सद्भाव होनेसे उसीसे विद्या द्वारा अविद्याकी निवृत्ति होती है, यह शङ्का करनेवालेका तात्पर्य है।

४—अहंबुद्धिसे ज्ञात जो प्रत्यगात्मा है, उसीमें उपनिषदोंकी प्रवृत्ति होती है; इसलिए ज्ञातज्ञापक होनेसे उपनिषदें अनुवाद हैं, प्रमाण नहीं हैं, यह शङ्का करनेवालेका तात्पर्य है।

५—अहंबुद्धिका विषय प्रमाता है, साक्षी नहीं है, उसी साक्षीको वेदान्त ब्रह्म कहते हैं; इसलिए वेदान्त अज्ञातज्ञापक होनेसे प्रमाण हैं।

जो अविद्यादि दोषकी निवृत्तिरूप फलको उत्पन्न करता है, वही प्रत्यय, आद्य हो या अन्त्य हो, संतत हो अथवा असंतत हो, विद्या है, ऐसा अङ्गीकार करनेसे चोद्यके अवतारका गन्ध भी नहीं है। जो यह कहा था कि विपरीत प्रत्यय और उनके कार्य विद्वान्‌में भी देखे जाते हैं, वह भी नहीं कह सकते, क्योंकि उसका शेष[1] देहकी स्थितिका हेतु है—जिस कर्मसे शरीरका आरम्भ हुआ है, वह कर्म विपरीत प्रत्ययों और दोषोंका निमित्त है; क्योंकि तथाभूत (विपरीत प्रत्यय और दोषोंसे संयुक्त) उसी कर्ममें फलदानकी सामर्थ्य है; इसलिए जबतक शरीरपात नहीं होता तबतक फलोपभोगका अङ्ग होनेसे विपरीत प्रत्ययोंको और तावन्मात्र रागादिदोषोंको उत्पन्न करेगा ही, क्योंकि धनुषसे मुक्त बाणकी तरह उनका हेतुभूत कर्म अपने फलको प्रवृत्त कर चुका है; इसलिए विद्या उस प्रारब्ध कर्मकी निवर्तक नहीं है; क्योंकि विरोध[2] नहीं है, किन्तु विद्याका ही आश्रयण[3] करके जो विद्याविरोधी कार्य उत्पन्न होनेवाला है, उसका विद्या विरोध करती है, क्योंकि वह अनागत है (अभी आया नहीं है)। दूसरा प्रारब्धकर्म तो अतीत हो चुका है।

किंच, विद्वान्‌को विपरीत प्रत्यय उत्पन्न ही नहीं हो सकता, क्योंकि उसका विषय नहीं है—विषयके[4] विशेषस्वरूपके अज्ञानका और उसके सामान्य ज्ञानका आश्रयण करके ही विपरीत प्रत्यय उत्पन्न होता है जैसे शुक्तिकामें रजतप्रत्यय। और उस विपरीत प्रत्ययके विषयके विशेषरूपका जिसको ज्ञान है ऐसे पुरुषमें सकल[5] विपरीत प्रत्ययाश्रयोंके उपमर्दित होनेसे, पूर्ववत् भ्रान्ति आदिका संभव नहीं है, क्योंकि शुक्तिकामें सम्यक् ज्ञानकी उत्पत्ति होनेपर फिर विपरीत रजत प्रत्यय नहीं

१—प्रारब्धकर्मशेष विद्वान्‌की देहकी स्थितिका हेतु है, इसलिए विद्वान्‌को भी जब तक प्रारब्धका क्षय नहीं होता, तबतक राग, आभास आदि हो सकते हैं। प्रारब्धका नाश होनेपर न देहका आभास होता है, न जगत्‌का आभास।

२—अविद्यालेशके साथ वर्तमान प्रारब्धकर्मको विद्या निवृत्त नहीं करती; क्योंकि उसके साथ विद्याका विरोध नहीं है।

३—ज्ञानका विरोधी अज्ञानका कार्य जो कि ज्ञानके आश्रय प्रमातामें आश्रित अज्ञानके द्वारा फलरूपसे जन्मके अभिमुख अनारब्ध कर्म है, उसीका विद्या विरोध करती है।

४—विद्वान्‌को विपरीत प्रत्ययका प्रतिभास होनेपर भी पूर्ववत् उसकी सत्ताका निश्चय नहीं होता।

५—यहांपर सप्तमीका अर्थ परोक्षज्ञानका आधार (परोक्षज्ञानी) है। और 'विद्यायाः' यह पञ्चमी अपरोक्षज्ञानार्थक है।

देखा जाता है। किसीमें तो विद्याके होनेपर भी पूर्व उत्पन्न विपरीत प्रत्ययोंके संस्कारोंसे उत्पन्न होती हुई विपरीत प्रत्ययाभास-स्मृति अकस्मात् विपरीत प्रत्ययरूप भ्रान्तिको उत्पन्न करती है—जैसे दिग्विभागके ज्ञानीको भी अकस्मात् दिग्विपर्यय-भ्रम होता है।

यदि सम्यग्ज्ञानीको भी पूर्ववत् विपरीत प्रत्यय उत्पन्न हो, तो सम्यग्ज्ञानमें भी अविश्वास हो जानेसे शास्त्रार्थके ज्ञानमें असंदिग्ध प्रवृत्ति न हो सकेगी और सभी प्रमाण अप्रमाण हो जायँगे; क्योंकि प्रमाण और अप्रमाणमें कोई विशेष रहा नहीं। इससे सम्यग्ज्ञानके अनन्तर ही शरीरपात क्यों नहीं हुआ? इसका भी परिहार हो गया। ज्ञानकी उत्पत्तिसे पहले जो जन्मातरसंचित कर्म हैं और ज्ञानके अनन्तर कालमें उत्पन्न होनेवाले जो आगामी कर्म हैं, जो फल देनेमें प्रवृत्त नहीं हुए हैं, उनका विनाश फलप्राप्तिमें विघ्ननिषेध श्रुतिसे सिद्ध होता है। और 'इसके कर्म नष्ट हो जाते हैं', 'उसको उतना ही विलम्ब है', 'सब पाप नष्ट हो जाते हैं', 'उसको जान कर पापकर्मसे लिप्त नहीं होता', 'इसीको वे चिन्ताएँ प्राप्त नहीं होती हैं' 'कृत और अकृत अर्थात् पुण्य-पाप इसको नहीं तपाते हैं' 'उसको किसीसे भय नहीं होता है' इत्यादि श्रुतियाँ और 'ज्ञानाग्नि सब कर्मोंको भस्म कर देती है' इत्यादि स्मृतियाँ भी उक्तार्थमें प्रमाण हैं।

जो यह कहते हैं कि ऋणोंसे प्रतिबन्ध होता है, सो ठीक नहीं है, क्योंकि ऋण अविद्याके विषयमें हैं—अविद्यावान् ही ऋणी होते हैं; क्योंकि कर्तृत्व आदि उन्हींमें उपपन्न हो सकता है। 'जिस अविद्यावस्थामें अन्यकी प्रतीति होती है, उसी अवस्थामें अन्य अन्यको देख सकता है' यह कहेंगे। सत्रूप आत्म-वस्तु अनन्य (अद्वितीय) है, जहां अविद्याके होनेपर अन्यकी तरह (अन्धकारकृत द्वितीय चन्द्रकी तरह) प्रतीत होता है, वहांपर अविद्याकृत अनेक कारकोंकी अपेक्षावाले दर्शनादि कर्मको और तज्जन्य फलको अविद्या दिखलाती है। यह विषय 'अन्योऽन्यत्पश्येत्' इस वाक्यसे कहा गया है। जिस अवस्थामें फिर विद्याके होनेपर अविद्याकृत अनेकत्व-भ्रमका नाश हो जाता है, उस अवस्थामें 'तत्केन कं पश्येत्' यह श्रुति कर्मका असंभव दिखलाती है। इसलिए अविद्यावान् ही ऋणी है, क्योंकि उसमें कर्मोंका सम्भव है। इतर (ज्ञानी) ऋणी नहीं हैं। इस विषयको उत्तर ग्रन्थमें व्याचिख्यासिष्यमाण (जिनकी व्याख्या करेंगे) वाक्योंसे ही विस्तारपूर्वक दिखलायेंगे।

जैसे पहले यहीं—जो कोई अब्रह्मवित् आत्मासे भिन्न किसी अन्य देवताकी उपासना करता है याने स्तुति, नमस्कार, याग, बलि, उपहार, प्रणिधान, ध्यान आदिसे उसके गुणभावको प्राप्त होकर स्थित होता है अर्थात् वह अन्य है, अनात्मा है, मुझसे पृथक् है, मैं अधिकारी उससे अन्य हूँ, ऋणीकी तरह मुझे उसका प्रतीकार करना चाहिए, ऐसा निश्चय करके जो उपासना करता है, वह इत्थंप्रत्यय (ऐसा जाननेवाला) तत्त्वको नहीं जानता है। न केवल ऐसा अज्ञानी अविद्यादोषवान् ही है, किन्तु जैसे गाय आदि पशु वाहन, दोहन आदि उपकारोंसे भोगा जाता है, वैसे ही वह अज्ञानी यज्ञादि अनेक उपकारोंसे प्रत्येक देवताका भोग्य होनेसे देवताओंका पशु ही है। इस प्रकार पशुकी तरह वह सब कर्मोंमें अधिकारी है, यह अर्थ है। इसी वर्णाश्रमादि विभागवाले अज्ञानी अधिकारीको विद्यासहित कर्मका अथवा केवल शास्त्रोक्त कर्मका फल मनुष्यत्वसे लेकर ब्रह्मलोकपर्यन्त उत्कर्ष है। शास्त्रोक्त विपरीत स्वाभाविक कर्मका फल तो मनुष्यत्वसे लेकर स्थावरपर्यन्त अपकर्ष है। यह विषय जैसा है, उसको वैसा ही 'त्रयो वाव लोका' इत्यादिसे अवशिष्ट सारे अध्यायसे कहेंगे। ब्रह्मविद्याका कार्य तो सर्वात्मभावापत्ति है, यह संक्षेपसे दिखला दिया गया है। क्योंकि यह सारी उपनिषद् विद्याके विभागके प्रदर्शनसे ही समाप्त होती है। कृत्स्न शास्त्रका यह अर्थ है, यह हम प्रदर्शन करेंगे।

चूँकि ऐसा है; इसलिए अविद्यावान् पुरुषके प्रति देवता विघ्न करने और अनुग्रह करनेमें समर्थ ही हैं, यह दिखलाते हैं—जैसे लोकमें बहुतसे गाय, अश्व आदि पशु स्वामी (अपने अधिष्ठता) मनुष्यकी पालना करते हैं वैसे ही बहुपशुस्थानीय (बहुतसे पशुओंका काम देनेवाला) प्रत्येक अज्ञानी पुरुष देवोंकी (देवशब्द पित्रादिकोंका उपलक्षण है) पालना करता है। यह इन्द्रादि देवता मुझसे भिन्न हैं, मेरे ईश्वर हैं, मैं भृत्यकी तरह स्तुति, नमस्कार, इज्या आदिसे इनकी आराधना करके अभ्युदय और निःश्रेयस (इनके दिये हुए फल) प्राप्त करूँगा, ऐसी अज्ञानीकी अभिसन्धि (इच्छा) होती है। जैसे लोकमें बहुत पशुओंवाले पुरुषके एक भी पशुका

१—अपनेको उसका उपासक समझता है।

व्याघ्रादिक अपहरण कर लें, तो महा अप्रिय होता है, वैसे ही बहुपशु स्थानीय एक भी पुरुष पशुभावसे निकल जाय, तो देवताओंको अप्रिय हो, इसमें आश्चर्य नहीं है—जैसे कुटुम्बीके सब पशुओंके अपहरण होनेपर अप्रिय होता है, वैसा ही यह है।

इसलिए देवताओंको यह प्रिय नहीं है कि मनुष्य इस ब्रह्मतत्त्वको जान ले। अनुगीताओंमें भगवान् व्यासकी वैसी ही स्मृति है—'हे कौन्तेय! कर्मी लोगोंसे देवलोक भरा हुआ है'। देवताओंको यह अभीष्ट नहीं है कि मनुष्य उनके ऊपर हो जाय'। इसलिए जैसे मनुष्य लोग व्याघ्रादिसे पशुओंकी रक्षा करते हैं, वैसे ही देवता ब्रह्मविज्ञानसे मनुष्योंकी रक्षा करते हैं अर्थात् हमारी उपभोग्यता (सेवा) से ये निकल न जायँ, ऐसा सोचकर देव ब्रह्मज्ञानमें मनुष्योंको विघ्न करते हैं, जिसकी मुक्ति चाहते हैं, उसको श्रद्धादिसे युक्त कर देते हैं। विपरीतको अश्रद्धादिसे युक्त कर देते हैं। इसलिए मुमुक्षु पुरुष श्रद्धाभक्तिपूर्वक देवताओंका आराधन करता हुआ विद्याकी प्राप्तिके प्रति विद्याके प्रति अप्रमादी (प्रमाद-रहित) हो जाय, यह 'देवाप्रिय' वाक्यने काकुसे दिखलाया है। 'आत्मेत्येवोपासीत' यह शास्त्रार्थका सूत्र हो गया। और व्याचिख्यासित (जिसकी व्याख्या करनी अभीष्ट है) उस सूत्रके सम्बन्ध और प्रयोजन अर्थवादसहित 'तदाहुर्यद्ब्रह्मविद्यया' इत्यादि शास्त्रसे कहे गए।

और अविद्या संसारमें अधिकारकी कारण है, यह 'अथ योऽन्यां देवतामुपास्ते' इत्यादि शास्त्रसे कहा गया। उसमें अज्ञानी ऋणी कर्मकर्तव्यतासे पशुओंकी तरह परतन्त्र हैं, यह भी कहा। देवताओंके कर्मकर्तव्यत्वमें निमित्त क्या है? वर्ण और आश्रम हैं—उनमें से वर्ण कौन हैं; इसलिए यह आरम्भ किया जाता है—जिस निमित्तसे सम्बद्ध हुए कर्मोंमें यह अधिकारी जीव परतन्त्र है, इसी अर्थको दिखलानेके लिए अग्निकी सृष्टिके अनन्तर इन्द्रादिकी सृष्टि नहीं कही। अग्निकी तो सृष्टि प्रजापतिकी सृष्टिकी परिपूर्तिके लिए दिखलाई गई है। इन्द्रादिकी सृष्टि भी वहीं देखनी चाहिए। यहां तो अज्ञानीको कर्माधिकारमें हेतु दिखलानेके लिए वही कहा जाता है।

१—श्रवणादिका अनुष्ठान करता हुआ वर्णों ओर आश्रमोंके आचारमें तत्पर रहे।

२—भयादिनिमित्तसे ध्वनिके विकारको काकु कहते हैं। कहा भी है—'काकुःस्त्रियां विकारो यः शोकभीत्यादिभिर्ध्वनेः' इति। काण्वश्रुतिका काकु (स्वरकम्प) से भयका उपलक्षण करके देवताओंके भजनमें तात्पर्य है, यह कल्पना की जा सकती है।

सूत्रार्थज्ञमनुष्याणां मतिं विज्ञाय केचन ।
मुमुक्षवो गुरुं प्राप्य चोदयन्त्यतिसम्भ्रमात् ॥ ८७२ ॥
यद्ब्रह्मविद्यया सर्वभावाप्तिं मन्वते नराः ।
तद् ब्रह्म किं विदित्वाऽभूत् सर्वमित्येतदीर्यताम् ॥ ८७३ ॥
एवं मुमुक्षुभिश्चोद्ये कृते करुणया गुरुः ।
अनायासेन तच्चोद्यं परिहर्तुं वचोऽब्रवीत् ॥ ८७४ ॥
ब्रह्मैव बोधात् प्राग्जीवो भूत्वाऽऽत्मानमवेत् पुनः ।
अहं ब्रह्मेति तद्बोधात् सर्वात्मकमभूत्तदा ॥ ८७५ ॥
न्यायेनैते विचार्यैते शिष्यचोद्यगुरूत्तरे ।
तद्विचारेण सूत्रार्थो व्याख्यातो विशदीभवेत् ॥ ८७६ ॥
अव्यावृत्ताननुगतं वस्तु ब्रह्मगिरोच्यते ।
मुख्यो बृहतिधात्वर्थ एवं सत्युपपद्यते ॥ ८७७ ॥

'सूत्रार्थज्ञ०' इत्यादि । सूत्रार्थके जाननेवाले मनुष्योंके मतको जानकर कई मुमुक्षु पुरुष गुरुके पास जाकर आश्चर्यसे प्रश्न करते हैं ॥ ८७२ ॥

'यद्ब्रह्म०' इत्यादि । ब्रह्मविद्यासे सर्वभावकी प्राप्ति होती है, ऐसा जो मनुष्य मानते हैं, वह अयुक्त है, क्योंकि ब्रह्म किसको जानकर सब हुआ था, कृपया यह बतलाइये ॥ ८७३ ॥

'एवम्' इत्यादि । इस प्रकार मुमुक्षुओंके प्रश्न करनेपर गुरुने कृपासे आयासके बिना उपर्युक्त प्रश्नका उत्तर देनेके लिए वचन कहा ॥ ८७४ ॥

'ब्रह्मैव' इत्यादि । बोधसे पहले भी यह जीव ब्रह्म ही था । 'मैं ब्रह्म हूँ', इस प्रकार उस अत्माने जब आत्माको जाना, तब वह उस ज्ञानसे सर्वात्मक हो गया ॥ ८७५ ॥

'न्यायेनैते' इत्यादि । इस शिष्यके प्रश्न और गुरुके उत्तरका न्यायसे विचार किया जाता है । और उस विचारसे सूत्रार्थ भी व्याख्यात होकर स्पष्ट हो जायगा ॥ ८७६ ॥

'अव्यावृत्ता०' इत्यादि । न किसीसे व्यावृत्त और न किसीमें अनुगत होनेवाली वस्तु ही ब्रह्मशब्दका अर्थ है । ऐसी दशामें बृहतिधातुका मुख्य अर्थ (सबसे बड़ापन) उपपन्न हो जाता है ॥ ८७७ ॥

तद्यया वेद्यते बुद्ध्या वेदवाक्येन जन्यया ।
ब्रह्मविद्येति तां साक्षाच्छ्रेमुर्षीं प्रतिजानते ॥ ८७८ ॥
विद्यायाः कृत्स्नभावाप्तौ साधनत्वं तृतीयया ।
श्रुतं तस्मादकृत्स्नत्वमविद्याकल्पितं मतम् ॥ ८७९ ॥
द्योतिकैव भवेद्विद्या कारिका न यतस्ततः ।
सर्वात्मभावः सर्वेषां सिद्धः प्रागपि बोधतः ॥ ८८० ॥
दृष्टार्थत्वात्तु विद्याया नाऽग्निहोत्राधिकारवत् ।
अधिकारो वैधहेतुरपेक्ष्यः कश्चिदिष्यते ॥ ८७१ ॥
विहिताः शान्तिदान्त्याद्या दृष्टादृष्टोपकारिणः ।
स्त्रीशूद्रा अपि शान्त्यादियुक्ताश्चेदधिकारिणः ॥ ८८२ ॥
अग्निहोत्रमिवैतेषां नैव विद्या निषिध्यते ।
वेदाधिकृत्यभावेऽपि पुराणेष्वधिकारतः ॥ ८८३ ॥

'तद्यया' इत्यादि। उस ब्रह्मका जिस वेदवाक्यसे उत्पन्न हुई बुद्धिसे साक्षात्कार होता है, उस बुद्धिको ब्रह्मविद्या कहते हैं ॥ ८७८ ॥

'विद्यायाः' इत्यादि। सर्वभावकी प्राप्तिमें 'विद्यया' इस तृतीयासे विद्यामें साधनता सुनी गई है, इसलिए अकृत्स्नत्वको अविद्याकल्पित समझना चाहिए ॥ ८७९ ॥

'द्योतिकैव' इत्यादि। जैसे दीपक घटका प्रकाशक है, वैसे ही विद्या सर्वात्मभावकी प्रकाशक है, सर्वात्मभावकी कारिका (उत्पन्न करनेवाली) नहीं है, इसलिए सब मनुष्योंसे ज्ञानसे पहले भी सर्वात्मभाव सिद्ध है ॥ ८८० ॥

'दृष्टार्थत्वात्तु' इत्यादि। विद्याका फल शोकादिनाश दृष्ट है, इसलिए विवेकादिसाधनसम्पन्न सभी मनुष्य विद्याके अधिकारी हैं, अग्निहोत्रादिकी तरह त्रैवर्णिकोंका ही विद्यामें अधिकार है, यह नियम नहीं है ॥ ८८१ ॥

'विहिताः' इत्यादि। दृष्ट और अदृष्ट दोनों प्रकारका उपकार करनेवाले शम, दम आदिका वेदमें विधान किया गया है। यदि स्त्री और शूद्र भी शम, दम आदिसे युक्त हों, तो वे भी उसके अधिकारी हैं ॥ ८८२ ॥

'अग्निहोत्र०' इत्यादि। अग्निहोत्रकी तरह स्त्री और शूद्रोंके लिए विद्याका निषेध नहीं है। वेदमें अधिकारका अभाव होनेपर भी पुराणोंमें उनका अधिकार है ही ॥ ८८३ ॥

मनुष्यमात्रो विद्यायामधिकारी भवेद् ध्रुवम् ।
यतोऽतः सर्वभावाप्तिं मनुष्या इत्युदीरितम् ॥ ८८४ ॥
कर्मभ्य इव विज्ञानात् फलप्राप्तिं सुनिश्चिताम् ।
मन्यन्त उभयत्राऽपि श्रुतिमानाविशेषतः ॥ ८८५ ॥
मनुष्यवेद्यं यद् ब्रह्म तदकृत्स्नं मतं यदि ।
बृहत्यर्थविहीनत्वादमुख्यार्थः प्रसज्ज्यते ॥ ८८६ ॥
मुख्यं ब्रह्मैव चेन्न स्याद्गौणं ब्रह्माऽप्यसम्भवि ।
गौणस्य मुख्यपूर्वत्वान्निरर्था ब्रह्मगीर्भवेत् ॥ ८८७ ॥
अथ कृत्स्नं ब्रह्म तर्हि स्वतो वा परतोऽथवा ।
तत्कृत्स्नत्वं स्वतस्त्वे तु ब्रह्मविद्या निरर्थिका ॥ ८८८ ॥
परतोऽपि च कृत्स्नत्वे ब्रह्मत्वं दुःस्थसिद्धिकम् ।
क्रियातो ज्ञानतो वा तद्यदि वोभयसंश्रयात् ॥ ८८९ ॥

'मनुष्य०' इत्यादि । मनुष्यमात्र विद्याका अधिकारी है, इसीलिए श्रुतिने मनुष्य सर्वभावको प्राप्त होते हैं, ऐसा कहा है ॥ ८८४ ॥

'कर्मभ्यः' इत्यादि । जैसे कर्मोंसे निश्चित फल होता है, वैसे ही ज्ञानसे सर्वभावकी प्राप्तिरूप फल भी निश्चित होता है, ऐसा मानते हैं, क्योंकि दोनोंमें श्रुतिरूप प्रमाण तुल्य है ॥ ८८५ ॥

'मनुष्यवेद्यम्' इत्यादि । मनुष्योंसे वेद्य जो ब्रह्म है, वह यदि अकृत्स्न हो, तो उसमें 'बृहति' धातुका अर्थ न होनेसे वह अमुख्यार्थ हो जायगा ॥ ८८६ ॥

'मुख्यम्' इत्यादि । मुख्य ब्रह्म यदि न हो, तो गौण ब्रह्म भी नहीं हो सकेगा, क्योंकि मुख्यके होनेपर ही गौण हुआ करता है, उस दशामें ब्रह्मशब्द ही निरर्थक हो जायगा ॥ ८८७ ॥

'अथ' इत्यादि । यदि ब्रह्म कृत्स्न है, तो प्रश्न होगा कि वह ब्रह्म स्वतः (निमित्तके बिना) कृत्स्न है अथवा परतः (किसी निमित्तसे) ? यदि स्वतः कृत्स्न है, तो ब्रह्मविद्या व्यर्थ हो जायगी ॥ ८८८ ॥

'परतोऽपि' इत्यादि । यदि परतः कृत्स्न है, तो ब्रह्मत्व ही सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि प्रश्न होगा कि क्या वह कृत्स्नत्व क्रियासे होता है अथवा ज्ञानसे या क्रिया और ज्ञान दोनोंसे ? ॥ ८८९ ॥

न क्रियातो ब्रह्मता स्यादुत्पत्त्यादिप्रसङ्गतः ।
नाऽऽद्यन्तौ ब्रह्मणो युक्तावपूर्वाजादिशास्त्रतः ॥ ८९० ॥
परस्परविरोधेन ज्ञानकर्मसमुच्चयः ।
पुरैव दूषितः पश्चादप्यसौ दूषयिष्यते ॥ ८९१ ॥
अथ ज्ञानात् कृत्स्नता स्यात्तदा ज्ञेयं तु कीदृशम् ।
किं स्वस्वरूपमन्यद्वा, स्वरूपत्वं विरुध्यते ॥ ७९२ ॥
स्वयं ज्ञाता स्वयं ज्ञेयमित्येकस्मिन्कथं भवेत् ।
नहि स्वस्कन्धमारोढुं निपुणोऽपीह शक्नुयात् ॥ ८९३ ॥
ब्रह्मणो ज्ञेयमन्यच्चेत्तत्किं ब्रह्मान्तरं भवेत् ।
अब्रह्म वाऽग्रिमे कल्पे ह्यनवस्था प्रसज्यते ॥ ८९४ ॥
द्वितीये ब्रह्मणः कार्त्स्न्यं भवेदब्रह्मविद्यया ।
तथा सत्यस्मदादेश्च ब्रह्मविद्या निरर्थिका ॥ ८९५ ॥

'न क्रियातो' इत्यादि। क्रियासे तो ब्रह्मता नहीं हो सकती, क्योंकि ऐसा माननेसे उत्पत्ति और नाशका प्रसङ्ग होगा। 'अपूर्व, अज' आदि शास्त्रसे ब्रह्मकी उत्पत्ति और नाश अयुक्त हैं ॥ ८९० ॥

'परस्परविरोधेन' इत्यादि। यद्यपि ज्ञान और कर्मके समुच्चयको परस्परके विरोधसे पहले ही दूषित कर चुके हैं, तथापि उसमें आगे जाकर और दूषण कहेंगे ॥ ८९१ ॥

'अथ' इत्यादि। यदि ज्ञानसे कृत्स्नता है, तो ज्ञेय कैसा है? यह कहना होगा। क्या स्वस्वरूप ही ज्ञेय है या अन्य कोई ज्ञेय है? स्वरूपको ज्ञेय मानना तो विरुद्ध है ॥ ८९२ ॥

'स्वयम्' इत्यादि। आप ही ज्ञाता और आप ही ज्ञेय यों एक वस्तु दो प्रकारकी कैसे हो सकती है?—क्योंकि निपुण पुरुष भी अपने स्कन्धपर स्वयं आरोहण करनेमें समर्थ नहीं है ॥ ८९३ ॥

'ब्रह्मणो' इत्यादि। यदि ब्रह्मका ज्ञेय अन्य हो, तो वह अन्य ब्रह्म ही है अथवा अब्रह्म है? प्रथम पक्षमें द्वितीय ब्रह्मका ज्ञेय तृतीय ब्रह्म होगा उसका चतुर्थ, इस प्रकार अनवस्था प्राप्त होगी ॥ ८९४ ॥

'द्वितीये' इत्यादि। ब्रह्मका ज्ञेय अब्रह्म है, इस द्वितीय पक्षमें ब्रह्मको कृत्स्नभाव अब्रह्मविद्यासे होगा, ऐसी दशामें हम लोगोंकी ब्रह्मविद्या व्यर्थ हो जायगी ॥८९५॥

इत्यादिखण्डनैरेव चोदयन्ति मुमुक्षवः ।
एतावता च विद्याया आक्षिप्ते कर्तृकर्मणी ॥ ८९६ ॥
कृत्स्नाकृत्स्नविकल्पाभ्यां विद्यायाः कर्म दूषितम् ।
स्वरूपान्यविकल्पाभ्यां विद्याकर्ताऽपि दूषितः ॥ ८९७ ॥
श्रुतौ किंशब्दमावर्त्य चोद्यद्वयमुदीरयेत् ।
किं तद्ब्रह्मेत्येवमेकं किमवेदिति चाऽपरम् ॥ ८९८ ॥
शिष्यचोद्यस्य तात्पर्यमेवं तावद्व्यवस्थितम् ।
गुरूत्तरस्य तात्पर्यं यथावत् प्रतिपाद्यते ॥ ८९९ ॥
यो गुरूत्तरवाक्यादौ ब्रह्मशब्दोऽस्त्यनेन कः ।
उक्तोऽर्थः किं विराट् किं वा मर्त्यो वा परमेश्वरः ॥ ९०० ॥
विराट् स्यात्स परब्रह्मविद्याकर्त्रेति युज्यते ।
यतोऽपरब्रह्मविद्याफलं सर्वमवाप्तवान् ॥ ९०१ ॥
मैवं न परविद्यार्थं शास्त्राद्यधिकृतिर्भवेत् ।
विराजः किं त्वनायासात्परविद्योदिता सतः ॥ ९०२ ॥

'इत्यादि०' इत्यादि । इत्यादि खण्डनोंसे मुमुक्षु लोग तर्क करते हैं, इससे विद्याके कर्ता और कर्म दोनोंका निषेध होता है ॥ ८९६ ॥

'कृत्स्ना०' इत्यादि । कृत्स्न और अकृत्स्नके विकल्पसे विद्याका कर्म दूषित हो गया, स्वरूप और अन्यके विकल्पसे विद्याका कर्ता भी दूषित हो गया ॥ ८९७ ॥

'श्रुतौ' इत्यादि । श्रुतिमें किंशब्दकी आवृत्ति करके दो प्रश्न समझने चाहिएँ— वह ब्रह्म क्या है ? यह एक और उसने किसको जाना, यह दूसरा ॥ ८९८ ॥

'शिष्यचोद्यस्य' इत्यादि । शिष्यके तर्कका तात्पर्य इस प्रकार व्यवस्थित हो गया । अब गुरुके उत्तरके तात्पर्यका यथावत् प्रतिपादन करते हैं ॥८९९॥

'यो गुरूत्तर०' इत्यादि । गुरुके उत्तरवाक्यके आदिमें जो ब्रह्मशब्द है, उसका अर्थ विराट् है या मनुष्य है ? अथवा परमेश्वर है ? ॥ ९०० ॥

'विराट्' इत्यादि । विराट् ही होना चाहिए, क्योंकि वह अपर ब्रह्म विद्याके सम्पूर्ण फलको प्राप्त हो चुका है । इसलिए विराट् ही परब्रह्मविद्याका कर्ता है, यह युक्त है ॥ ९०१ ॥

'मैवम्' इत्यादि । ऐसा नहीं कहना चाहिए, क्योंकि 'ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्'

उपासीतेति सूत्रस्य व्याख्यानत्वाद्विचारणा ।
प्रस्तुताऽधिकृतिस्तत्र मनुष्यस्य भविष्यति ॥ ९०३ ॥
चोद्यवाक्ये मनुष्याणां विचाराधिकृतिः श्रुता ।
तस्मान्मर्त्यो ब्रह्मभावी ब्रह्मशब्देन भण्यते ॥ ९०४ ॥
भाविनीं वृत्तिमाश्रित्य प्रयोगो दृश्यते यथा ।
ओदनं पचतेत्यादिस्तथेहाऽपि भविष्यति ॥ ९०५ ॥
इति व्याचक्षते केचित्तदप्यत्र न युज्यते ।
अब्रह्मत्वं स्वतः किं वा कल्पितं ब्रह्मभाविनः ॥ ९०६ ॥
स्वतस्त्वे विद्यया नैतन्निवर्त्तेत कदाचन ।
ब्रह्मत्वं चेत्तयोत्पाद्यं मुक्त्यनित्यत्वमापतेत् ॥ ९०७ ॥

यह विद्यासूत्रका विवरण है, उसमें 'उपासीत' इस शब्दसे विचारके अधिकारीको उपासना बतलाई गई है, इसलिए यहांपर उपासक ही विद्याधिकारी है, विराट्को तो आयासके बिना परविद्या प्राप्त हुई है ॥ ९०२ ॥

'उपासीत' इत्यादि । 'उपासीत' इस सूत्रके विवरणरूपसे विचार प्रस्तुत है, अतः उसमें मनुष्यका ही अधिकार होना चाहिए ॥ ९०३ ॥

'चोद्यवाक्ये' इत्यादि । प्रश्नवाक्यमें विचारका अधिकार मनुष्योंको सुना गया है, इसलिए ब्रह्मशब्दका अर्थ 'ब्रह्मभावी' (ज्ञानसे ब्रह्म बननेवाला) मनुष्य कहा जाता है ॥ ९०४ ॥

'भाविनीम्' इत्यादि । जैसे 'ओदनं पचत' (भात पकाओ) इत्यादिमें भाविनी वृत्तिका आश्रयण करके प्रयोग देखा जाता है, वैसे ही मनुष्यमें भी भाविनी वृत्तिका आश्रयण करके ब्रह्मशब्दका प्रयोग हो सकता है ॥ ९०५ ॥

'इति' इत्यादि । कोई ऐसी व्याख्या करते हैं, वह युक्त नहीं है, क्योंकि 'ब्रह्मभावी मनुष्यका अब्रह्मत्व स्वतः सिद्ध है, अथवा कल्पित है ? ॥ ९०६ ॥

'स्वतस्त्वे' इत्यादि । यदि अब्रह्मत्व स्वतः सिद्ध है, तो विद्यासे अब्रह्मत्वकी निवृत्ति कभी न होगी । यदि विद्यासे ब्रह्मत्व उत्पन्न किया जाता है, तो मुक्ति अनित्य हो जायगी ॥ ९०७ ॥

अब्रह्मत्वं कल्पितं चेत्स्वतः स्याद्ब्रह्मता तदा ।
कल्पनैवं वृथैव स्याद्ब्रह्मभावीति या कृता ॥ ९०८ ॥
बोधात् पूर्वमपि ब्रह्म सर्वो जन्तुः स्वभावतः ।
अब्रह्मत्वमविद्योत्थं विद्यया तन्निवर्तते ॥ ९०९ ॥
अतः सन्त्यज्य मुख्यार्थं ब्रह्मभावीति कल्पने ।
श्रुतार्थहानिरत्र स्यादश्रुतार्थस्य कल्पना ॥ ९१० ॥
अनुत्पन्नाविनाश्येकभास्वद्विज्ञानमात्रके ।
ब्रह्मण्यतद्विधाऽविद्या न सम्भाव्येति चेन्न तत् ॥ ९११ ॥
अविद्याविषयत्वं किमसम्भाव्यमुताऽऽत्मनः ।
अविद्याकर्तृता तत्र नाऽऽद्यो विद्याविधानतः ॥ ९१२ ॥
अविद्यारहितत्वे तु ज्ञातं ब्रह्म सदा ततः ।
विद्याविधानं विज्ञाते पिष्टपेषणवद्भवेत् ॥ ९१३ ॥
न वेद्मीत्यनुभूतिश्च सर्वेषां स्वात्मसाक्षिका ।
कुम्भानुभूतिवत्तस्मान्नैवाऽविद्याऽपलप्यताम् ॥ ९१४ ॥

'अब्रह्मत्वम्' इत्यादि । यदि अब्रह्मत्व कल्पित है, तो ब्रह्मता स्वतःसिद्ध होगी, इसलिए ब्रह्मभावी मनुष्य, यह कल्पना ही व्यर्थ हो जायगी ॥ ९०८ ॥

'बोधात्' इत्यादि । सब जीव बोधसे पूर्व भी स्वभावसे ही ब्रह्म हैं; अब्रह्मत्व अविद्यासे उत्पन्न होता है और वह विद्यासे निवृत्त हो जाता है ॥९०९॥

'अतः' इत्यादि । इसलिए मुख्य अर्थका त्यागकर 'ब्रह्मभावी मनुष्य' इस कल्पनामें श्रुतार्थकी हानि और अश्रुत अर्थकी कल्पना करनी पड़ती है ॥ ९१० ॥

'अनुत्पन्ना०' इत्यादि । उत्पत्ति और नाशसे रहित, एक, प्रकाशमान, ज्ञानमात्ररूप ब्रह्ममें, सूर्यमें अन्धकारकी तरह, अविद्याका सम्भव नहीं है, यह कहना समीचीन नहीं है ॥ ९११ ॥

'अविद्या' इत्यादि । क्या आत्मामें अविद्याकी विषयताका (अविद्याकी कर्मताका) असम्भव है अथवा अविद्यामें आत्माकी कर्तृताका असम्भव है ? प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि शास्त्रने विद्याका विधान किया है ॥ ९१२ ॥

'अविद्या०' इत्यादि । क्योंकि अविद्यासे रहित होनेपर ब्रह्म सदा ही ज्ञात हो सकता है । ज्ञात ब्रह्ममें विद्याका विधान पिष्टपेषणके सदृश होगा ॥९१३॥

'न वेद्मी०' इत्यादि । जैसे सब पुरुषोंका घटानुभव आत्मसाक्षिक

द्वितीये ब्रह्मकर्तृत्वं वार्यते वाऽन्यकर्तृता ।
आपाद्यते चेष्टमेव ब्रह्मकर्तृत्ववारणम् ॥ ९१५ ॥
अकार्याया अविद्यायाः कर्त्रपेक्षा कुतो भवेत् ।
अन्यकर्तृत्वमप्यत्र तदन्यासम्भवान्नहि ॥ ९१६ ॥
नहि ब्रह्मातिरेकेण कश्चिच्चेतन इष्यते ।
नान्योऽतोऽस्तीति शास्त्रेण द्रष्ट्राद्यन्तरवारणात् ॥ ९१७ ॥
ननु शास्त्रोपदेशोऽयमेवं सत्यफलो भवेत् ।
नाऽसौ ब्रह्मणि साफल्यं नाऽप्यन्यस्मिन्समश्नुते ॥ ९१८ ॥
उपदेशानपेक्षं तद्ब्रह्मत्वं परमात्मनः ।
असम्भवात्तदन्यस्य ह्युपदेशोऽफलो भवेत् ॥ ९१९ ॥
ज्ञाते ब्रह्मण्युताऽज्ञाते शास्त्रवैफल्यमुच्यते ।
आद्य इष्टो द्वितीये तु बोधः शास्त्रात् फलिष्यति ॥ ९२० ॥

है, वैसे ही 'न वेद्मि' (मैं नहीं जानता हूँ) इस प्रकार अविद्याका अनुभव सबको आत्मसाक्षिक है, इसलिए अविद्याका अपलाप नहीं हो सकता ॥९१४॥

'द्वितीये' इत्यादि। द्वितीय पक्षमें ब्रह्मकर्तृत्वका निषेध करते हो या अन्यकर्तृत्वका, ब्रह्ममें कर्तृताका निषेध तो हमको भी इष्ट है ॥ ९१५ ॥

'अकार्याया' इत्यादि। अविद्या अनादि है, अतः वह किसीकी कार्य नहीं है, इसलिए उसको कर्ताकी अपेक्षा क्यों होगी ? अन्यकर्तृत्व भी नहीं हो सकता, क्योंकि ब्रह्मसे अन्यका सम्भव ही नहीं है ॥ ९१६ ॥

'नहि' इत्यादि। ब्रह्मसे भिन्न दूसरा कोई चेतन नहीं है, क्योंकि 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुति ब्रह्मसे भिन्न द्रष्टा, श्रोता आदिका निषेध करती है ॥ ९१७ ॥

'ननु' इत्यादि। ऐसी दशामें शास्त्रका उपदेश निष्फल होगा; क्योंकि न तो ब्रह्ममें ही उपदेश सफल हो सकता है, न अन्यमें ही ॥ ९१८ ॥

'उपदेशा०' इत्यादि। परमात्मा ब्रह्म है, इसमें उपदेशकी अपेक्षा नहीं है, परमात्मासे अन्य चेतनका असम्भव है, इसलिए उपदेश निष्फल होगा ॥९१९॥

'ज्ञाते' इत्यादि। ब्रह्मका ज्ञान होनेपर उपदेशकी निष्फलता कहते हो

न च बोधस्य वैयर्थ्यं तेनाऽबोधनिवर्त्तनात् ।
तन्निवृत्तिस्तु दृष्टत्वान्नाऽद्वैतेऽपि विरुध्यते ॥ ९२१ ॥
न दृष्टेऽनुपपन्नत्वं शङ्काया अवसानतः ।
आशङ्क्यते तावदेव यावत् स्वानुभवो नहि ॥ ९२२ ॥
अबुद्धत्वं विबोधात् प्रागनुभूतं यथा तथा ।
बोधादूर्ध्वमबोधस्य निवृत्तिरनुभूयते ॥ ९२३ ॥
ननु जीवेशवाक्याभ्यां कर्त्रकर्त्रोर्विबोधनात् ।
तर्कशास्त्रप्रसिद्धेश्च स्याज्जीवो ब्रह्मणः पृथक् ॥ ९२४ ॥
दुःखापनयनार्थत्वाच्छास्त्रेऽधिक्रियते हि सः ।
तथा च ब्रह्मभावीति युक्तैवैषाऽत्र कल्पना ॥ ९२५ ॥
मैवं ब्रह्मोपदेशार्थशास्त्रानर्थक्यसक्तितः ।
संसारिविद्ययैवाऽस्य पुरुषार्थसमापनात् ॥ ९२६ ॥

या पहले अज्ञात दशामें ? प्रथम पक्ष तो हमको इष्ट है, द्वितीय पक्षमें बोध ही शास्त्रके उपदेशका फल होगा, इसलिए वह निष्फल नहीं है ॥ ९२० ॥

'न च' इत्यादि । बोध भी निष्फल नहीं है, क्योंकि उससे अबोधकी (अविद्याकी) निवृत्ति होती है और वह अबोधकी निवृत्ति दृष्ट है, इसलिए अद्वैतमें भी विरोध नहीं है ॥ ९२१ ॥

'न दृष्टे' इत्यादि । जो पदार्थ दृष्ट होता है उसपर अनुपपत्तिका तर्क कभी नहीं चल सकता, क्योंकि दर्शनसे शङ्का निवृत्त हो जाती है । शङ्का तबतक हुआ करती है, जबतक अपना अनुभव न हो ॥ ९२२ ॥

'अबुद्धत्वम्' इत्यादि । जैसे बोधसे पहले अज्ञानका अनुभव होता है, वैसे ही बोधके अनन्तर अज्ञानकी निवृत्तिका भी अनुभव होता है ॥ ९२३ ॥

'ननु' इत्यादि । 'एष हि द्रष्टा स्प्रष्टा श्रोता' इत्यादि श्रुति जीवमें कर्तृत्वका और 'स एष नेति नेति' यह श्रुति ईश्वरमें अकर्तृत्वका बोधन करती हैं, और तर्कशास्त्रकी प्रसिद्धि भी है, इसलिए जीव ब्रह्मसे भिन्न है ॥ ९२४ ॥

'दुःखा०' इत्यादि । दुःखके नाशके लिए जीव शास्त्रमें अधिकारी होता है, इसलिए ब्रह्मभावी मनुष्य ब्रह्मशब्दका अर्थ है, यह कल्पना युक्त ही है ॥९२५॥

'मैवम्' इत्यादि । ऐसा नहीं कहना चाहिए, क्योंकि ऐसी दशामें संसारीकी

ब्रह्मभावी निजात्मानमेवाऽवेद्धि धिया तया ।
अभूत्सर्वमिति प्राप्तः पुमर्थो जीवविद्यया ॥ ९२७ ॥
ततश्च सत्यज्ञानादिवाक्येन ब्रह्मबोधनम् ।
व्यर्थं स्याद्ब्रह्मविद्यायाः फलान्तरविवर्जनात् ॥ ९२८ ॥
अथ ब्रह्मण्यविज्ञाते ब्रह्माऽस्मीत्यात्मनीदृशी ।
सम्पत्कर्त्तुमशक्या स्यात्तस्मिन् ज्ञाते तु शक्यते ॥ ९२९ ॥
ब्रह्मविज्ञानमात्रेण न कस्याऽपि कृतार्थता ।
पारार्थ्येनैव सर्वत्र विज्ञानं फलवन्मतम् ॥ ९३० ॥
नैतदेवं भट्टपादैर्ब्रह्मज्ञानातिरेकिणः ।
ज्ञानस्यैव परार्थत्वमिति स्पष्टमुदीरितम् ॥ ९३१ ॥
सर्वत्रैव हि विज्ञानं संस्कारत्वेन निश्चितम् ।
पराङ्गं चाऽऽत्मविज्ञानादन्यत्रेत्यवधार्यताम् ॥ ९३२ ॥

(जीवकी) विद्यासे ही पुरुषार्थकी समाप्ति हो सकती है, फिर ब्रह्मका उपदेश करनेके लिए जो शास्त्र है, वह अनर्थक हो जायगा ॥ ९२६ ॥

'ब्रह्मभावी' इत्यादि । ब्रह्मभावी मनुष्यने अपने ही आत्माको जाना था; उसी विद्यासे वह सर्व हो गया, इस प्रकार जीवकी विद्यासे ही पुरुषार्थ प्राप्त होता है ॥ ९२७ ॥

'ततश्च' इत्यादि । इस दशामें 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादि वाक्यसे ब्रह्मका उपदेश व्यर्थ होगा, क्योंकि सर्वभावसे अतिरिक्त ब्रह्मविद्याका कोई फल नहीं है ॥ ९२८ ॥

'अथ' इत्यादि । ब्रह्मका ज्ञान न होनेपर 'मैं ब्रह्म हूं' इत्याकारक सम्पत् (निकृष्टमें उत्कृष्ट दृष्टिको सम्पत् कहते हैं, जैसे मन्त्रीमें राजदृष्टि) नहीं की जा सकती और ब्रह्मका ज्ञान होनेपर सम्पत् उपासना की जा सकती है ॥९२९॥

'ब्रह्म०' इत्यादि । क्योंकि ब्रह्मज्ञानमात्रसे किसीको कृतार्थता नहीं हो सकती, क्योंकि ज्ञान सर्वत्र परार्थ (क्रियार्थक) होनेसे ही सफल होता है ॥ ९३० ॥

'नैतदेवम्' इत्यादि । ऐसा नहीं कहना चाहिए, क्योंकि भट्टपादानुसारियोंने ब्रह्मज्ञानसे अतिरिक्त ज्ञान ही परार्थ है, यह स्पष्ट कहा है ॥ ९३१ ॥

'सर्वत्रैव' इत्यादि । सर्वत्र ज्ञान संस्कारको ही उत्पन्न करता है, यह

अतो ब्रह्मणि विज्ञाते तावतैव कृतार्थता ।
सम्पत्पक्षे त्वहं ब्रह्मेत्येतद्गौणं प्रसज्यते ॥ ९३३ ॥
सामानाधिकरण्योक्तिर्वस्त्वैक्ये मुख्यतां व्रजेत् ।
खं छिद्रमुत्पलं नीलमित्यादौ तदवेक्षणात् ॥ ९३४ ॥
अन्यस्याऽन्यत्र सम्पत्स्यात्सिंहस्य पुरुषे यथा ।
सामानाधिकरण्यं च गौणं सिंहः पुमानपि ॥ ९३५ ॥
ब्रह्मैव भवतीत्यादि ब्रह्मभावफलं च यत् ।
सम्पत्तौ तन्न युज्येत नाऽन्यदन्यद्भवेत् क्वचित् ॥ ९३६ ॥
सम्पदाऽपि ब्रह्मभावः स्याद्वाक्यादिति चेन्मतम् ।
न मानसक्रियामात्रादमानाद्वस्त्वसिद्धितः ॥ ९३७ ॥

निश्चित है । ब्रह्मज्ञानसे अतिरिक्त ज्ञान ही 'पराङ्ग' (क्रियाका साधन) है, यह निश्चय करना चाहिए ॥ ९३२ ॥

'अतो ब्रह्मणि' इत्यादि । इसलिए ब्रह्मका ज्ञान होनेपर उस ज्ञानसे ही कृतार्थता होती है । सम्पत्-पक्ष में, तो 'अहं ब्रह्मास्मि' (मैं ब्रह्म हूँ) इत्याकारक ज्ञान गौण हो जायगा ॥ ९३३ ॥

'सामानाधिकरण्योक्ति०' इत्यादि । वस्तुकी एकता होनेपर ही सामानाधिकरण्य (अभेद) मुख्य हुआ करता है, क्योंकि 'खं छिद्रम्' (छिद्र ही आकाश है), 'उत्पलं नीलम्' (कमल नील है) इत्यादिमें वस्तुकी एकता होनेपर ही सामानाधिकरण्य देखा जाता है ॥ ९३४ ॥

'अन्यस्या०' इत्यादि । अन्यमें अन्यका सामानाधिकरण्य सम्पत् है—जैसे 'सिंहः पुमान्' (पुरुष सिंह है) । इस वाक्यमें पुरुषमें सिंहका गौण सामानाधिकरण्य प्रतीत होता है ॥ ९३५ ॥

'ब्रह्मैव' इत्यादि । 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' (ब्रह्मज्ञानी ब्रह्म ही होता है) इत्यादि श्रुतिसे कहा हुआ ब्रह्मभावरूप फल सम्पत्-पक्षमें युक्त नहीं है, क्योंकि अन्य अन्य नहीं हो सकता ॥ ९३६ ॥

'सम्पदाऽपि' इत्यादि । यदि कहो कि वाक्यके बलसे सम्पत्से भी ब्रह्मभाव हो सकता है, तो यह कहना भी समीचीन नहीं है, क्योंकि सम्पत् मानस क्रियारूप है, अतः वह प्रमाण नहीं हो सकती । वस्तुकी सिद्धि प्रमाणसे हुआ करती है ॥ ९३७ ॥

अन्यथा योषितोऽग्नित्वं सिद्धं स्याद् ध्यानमात्रतः ।
ब्रह्मत्वं ध्यानजन्यं चेदनित्यं स्वर्गवद्भवेत् ॥ ९३८ ॥
तमोमात्रान्तरायत्वादाप्तमप्याप्यते तु तत् ।
न च सम्पत् तमो हन्ति मिथ्याज्ञानात्मकत्वतः ॥ ९३९ ॥
न च सम्पत्तिमात्रेण दुःखिनो दुःखसंक्षयः ।
आनन्दरूपता वाऽतः फलशास्त्रस्य बाधनम् ॥ ९४० ॥
अहं ब्रह्मेत्यतो नैव सम्पत्तिः किन्तु तादृशम् ।
ब्रह्मात्माखण्डवस्त्वत्र शास्त्रेण प्रतिपद्यते ॥ ९४१ ॥
कौटस्थ्यान्मम देहादौ ब्रह्मता न मदन्यता ।
साक्षित्वाद् ब्रह्मतत्त्वस्य तस्मात्प्रत्यङ् न भिद्यते ॥ ९४२ ॥
कौटस्थ्यं ब्रह्मणो रूपं साक्षित्वं प्रत्यगात्मनः ।
अन्योऽन्यव्यत्ययेनैतद् दृष्टं तेनैकता तयोः ॥ ९४३ ॥

'अन्यथा' इत्यादि। अन्यथा ध्यानमात्रसे स्त्री अग्नि हो जायगी। (क्योंकि पञ्चाग्निविद्यामें स्त्रीमें अग्निका ध्यान करना लिखा है)। ध्यानसे यदि ब्रह्मत्व उत्पन्न हो, तो स्वर्गकी तरह ब्रह्मत्व भी अनित्य हो जायगा ॥ ९३८ ॥

'तमोमात्रान्तरा०' इत्यादि। अज्ञानमात्रका व्यवधान होनेसे नित्य प्राप्त होनेपर भी ब्रह्म विद्यासे प्राप्त-सा होता है। सम्पत् अज्ञानका नाश नहीं कर सकती, क्योंकि वह स्वयं मिथ्याज्ञानरूप है ॥ ९३९ ॥

'न च सम्पत्ति०' इत्यादि। सम्पत्तिमात्रसे दुःखीके दुःखका नाश नहीं होता, न आनन्दरूपता ही होती है। इसलिए फलशास्त्रका बाध होगा ॥ ९४० ॥

'अहं ब्रह्मे०' इत्यादि। इसलिए 'अहं ब्रह्म' यह सम्पत्ति नहीं है, किन्तु शास्त्रसे अखण्ड ब्रह्मात्मवस्तुका प्रतिपादन है ॥ ९४१ ॥

'कौटस्थ्या०' इत्यादि। देहादि आगमापायी हैं, उनके अधिष्ठान आत्मामें ब्रह्मकी कूटस्थता देखी जाती है और आत्मा ब्रह्म है, क्योंकि आत्माका अपरोक्षत्व धर्म 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' इस श्रुतिसे ब्रह्ममें सुना जाता है, इसलिए आत्मा ब्रह्मसे भिन्न नहीं है ॥ ९४२ ॥

'कौटस्थ्यम्' इत्यादि। ब्रह्मका रूप कूटस्थत्व और प्रत्यगात्माका रूप साक्षित्व है, ये दोनों व्यत्ययसे भी देखे जाते हैं अर्थात् ब्रह्ममें साक्षिता और प्रत्यगात्मामें कूटस्थता है, इसलिए दोनोंकी एकता है ॥ ९४३ ॥

अव्यावृत्तानुगतमखण्डं ब्रह्म चेत्तदा ।
तद्विद्यायां समाख्यैषा ब्रह्मविद्येति निश्चिता ॥ ९४४ ॥
सम्पत्तौ ब्रह्मविद्यैषा जीवविद्याऽथ वेत्ययम् ।
सन्देह एव पुंसः स्यात्संशयात्मा विनश्यति ॥ ९४५ ॥
सर्वथा ब्रह्मभावीति कल्पना नैव युज्यते ।
परब्रह्मैव विद्यायामधिकार्यत्र वर्णितम् ॥ ९४६ ॥
परब्रह्मण्ययुक्तैषा साधकत्वप्रकल्पना ।
इति चेत्, श्रुतिमेवैवं त्वमुपालभसे न माम् ॥ ९४७ ॥
विद्याधिकारिणि ब्रह्मशब्दं प्रायुङ्क्त वेदवाक् ।
उपालम्भस्त्वदीयोऽत आगमे पर्यवस्यति ॥ ९४८ ॥
अक्षमा भवतः केयं साधकत्वप्रकल्पने ।
किं न पश्यति संसारं तत्रैवाऽज्ञानकल्पितम् ॥ ९४९ ॥

'अव्यावृत्ता०' इत्यादि । अव्यावृत्त अननुगत अखण्ड ब्रह्म है, इसलिए निश्चित ही उसकी विद्याका नाम ब्रह्मविद्या हो सकता है ॥ ९४४ ॥

'सम्पत्तौ' इत्यादि । सम्पत्ति माननेपर यह ब्रह्मविद्या है या जीवविद्या है ? यों पुरुषको सन्देह बना ही रहेगा और संशयके रहनेपर संशयात्मा पुरुष नष्ट हो जायगा ॥९४५॥

'सर्वथा' इत्यादि । किसी प्रकारसे भी ब्रह्मभावी, यह कल्पना युक्त नहीं है, अतः पर ब्रह्म ही विद्यामें अधिकारी है, यह यहांपर वर्णन किया गया है ॥९४६॥

'परब्रह्मण्य०' इत्यादि । पर ब्रह्ममें यह साधकत्व कल्पना अयुक्त है, क्योंकि अज्ञानी ही साधक हुआ करता है। परब्रह्म ज्ञानमूर्त्ति है, अतः उसमें अज्ञानकी सम्भावना है नहीं, यदि तुम यह कहो, तो यह तुम्हारा उपालम्भ श्रुतिपर है, मुझपर नहीं है । श्रुति अपौरुषेय होनेसे निर्दोष है, वह उपालम्भके योग्य नहीं है, इसलिए वेदोक्त होनेसे ब्रह्ममें अविद्या और साधकत्वादिका स्वीकार करना चाहिए ॥ ९४७ ॥

'विद्याधिकारिणि' इत्यादि । वेदवाक्यने विद्याके अधिकारीमें ब्रह्मशब्दका प्रयोग किया है, इसलिए तेरा उपालम्भ वेदमें पर्यवसन्न होता है ॥ ९४८ ॥

'अक्षमा' इत्यादि । तुम्हें ब्रह्ममें साधकत्वकी कल्पनामें असन्तोष क्यों है ? क्या तुम नहीं देख रहे हो कि सारा ही संसार ब्रह्ममें ही अज्ञानसे कल्पित है ॥९४९॥

अनात्मवस्तु यत्किञ्चित्तद् ब्रह्मानवबोधतः ।
ब्रह्मण्येव समध्यस्तं शुक्तिकारजतादिवत् ॥ ९५० ॥
यच्चोद्यं वादिभिः प्रोक्तं कृत्स्नाकृत्स्नादिखण्डनम् ।
तत्र ग्राह्यः कृत्स्नपक्षो न दोषोऽत्र मनागपि ॥ ९५१ ॥
न कार्त्स्न्यग्राहिमानेन द्वैतापत्तावकृत्स्नता ।
शङ्कनीया, यतो मानं मेयस्पर्द्धि न कुत्रचित् ॥ ९५२ ॥
ऐकात्म्यस्यैव मेयत्वात्तत्तथैवाऽवबोधनात् ।
अन्यथा स्यादमानत्वमयथावस्तुबोधिनः ॥ ९५३ ॥
अवास्तवत्वान्मानस्य द्वैतं नैतत् प्रसज्यते ।
अवस्तुनोऽपि मानत्वं वस्तुतत्त्वावबोधनात् ॥ ९५४ ॥
प्राग्बोधान्मानमात्रादेर्वस्तुत्वमवभासताम् ।
ऊर्ध्वं नैव तु वस्तुत्वं भासते बाधितत्वतः ॥ ९५५ ॥

'अनात्मवस्तु' इत्यादि। जैसे शुक्तिके अज्ञानसे ही शुक्तिमें रजत अध्यस्त होता है, वैसे ब्रह्मके ही अज्ञानसे सब अनात्म वस्तुएँ ब्रह्ममें ही अध्यस्त होती हैं॥९५०॥

'यच्चोद्यम्' इत्यादि। कृत्स्न, अकृत्स्न आदिका खण्डनरूप तर्क जो वादियोंने कहा है, उसमें कृत्स्न पक्षका ग्रहण करना चाहिए, इसमें किञ्चित् भी दोष नहीं है ॥ ९५१ ॥

'न कार्त्स्न्यम्' इत्यादि। यदि शंका हो कि कृत्स्नताके बोधक प्रमाणसे द्वैतापत्ति होनेके कारण अकृत्स्नताकी आपत्ति होगी, तो यह शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि प्रमाण प्रमेयका स्पर्द्धी नहीं हुआ करता, वह तो अद्वैतका बोधक है॥९५२॥

'ऐकात्म्यस्यैव' इत्यादि। ऐकात्म्य ही यहां प्रमेय है, अतः उसी ऐकात्म्यका प्रमाण बोधन करता है, अन्यथा अयथावस्तुका (मिथ्यावस्तुका) बोधन करनेपर तो उसमें प्रमाणता ही नहीं होगी ॥ ९५३ ॥

'अवास्तव०' इत्यादि। प्रामाण्य वास्तव नहीं है, इसलिए द्वैतकी प्रसक्ति नहीं है, स्वयं अवस्तु होता हुआ भी प्रामाण्य वस्तुतत्त्वके बोधनसे प्रमाणताको प्राप्त होता है ॥ ९५४ ॥

'प्राग्बोधान्मान०' इत्यादि। ज्ञानसे पहले प्रमाण, प्रमाता आदिमें वस्तुत्व प्रतीत हो सकता है, परन्तु ज्ञानके अनन्तर तो ज्ञानसे बाधित होनेके कारण उनमें वस्तुत्व प्रतीत नहीं होता ॥ ९५५ ॥

स्वतो वा परतो वेति कृत्स्नत्वे यद्विकल्पनम् ।
तत्र स्वतस्त्वमादेयं न च विद्या निरर्थिका ॥ ९५६ ॥
स्वतः कृत्स्नमपि ब्रह्म स्यादकृत्स्नमविद्यया ।
तदविद्यापनुत्त्यर्थं ब्रह्मविद्योपयुज्यते ॥ ९५७ ॥
अहमेव परब्रह्मेत्यस्याऽर्थस्याऽप्रबुद्धता ।
अविद्येति वयं ब्रूमो येह नाऽस्ति सदात्मनि ॥ ९५८ ॥
परात्मनि च चैतन्यं नित्यं स्याच्छशिशैत्यवत् ।
अविद्या न तथा तत्र युक्ता चन्द्रे यथोष्णता ॥ ९५९ ॥
अविद्यमानैवाऽविद्या वस्तुतत्त्वविचारिणाम् ।
अविचारेण मूढानां वज्रादपि दृढायते ॥ ९६० ॥
बुद्धतत्त्वस्य लोकोऽयं जडोन्मत्तपिशाचवत् ।
बुद्धतत्त्वोऽपि लोकस्य जडोन्मत्तपिशाचवत् ॥ ९६१ ॥

'स्वतो वा' इत्यादि । ब्रह्म स्वतः कृत्स्न है या परतः कृत्स्न है ? इस प्रकार जो वादियोंने पूर्वमें विकल्प किया था, उसमें स्वतस्त्वपक्षका ही ग्रहण करना चाहिए । ऐसी दशामें विद्या निरर्थक नहीं हो सकती ॥ ९५६ ॥

'स्वतः' इत्यादि । स्वतः कृत्स्न होता हुआ भी ब्रह्म अविद्यासे अकृत्स्न हो गया है, अतः उस अविद्याके नाशके लिए ब्रह्मविद्याका उपयोग है ॥९५७॥

'अहमेव' इत्यादि । 'मैं ही परब्रह्म हूँ' इस अर्थका जो अज्ञान है, उसीको हम अविद्या कहते हैं । ज्ञानीकी दृष्टिसे वह अविद्या सद्रूप आत्मामें कभी नहीं है ॥ ९५८ ॥

'परात्मनि' इत्यादि । चन्द्रमामें शैत्यकी तरह परमात्मामें चैतन्य नित्य ही है । अतः चन्द्रमें उष्णताकी तरह परमात्मामें अविद्या युक्त नहीं है ॥९५९॥

'अविद्यमानैवाऽ०' इत्यादि । वस्तुतत्त्वका विचार करनेवालोंकी दृष्टिमें अविद्या अविद्यमान ही है और वही अविद्या विचारके न होनेसे मूर्खोंके लिए वज्रसे भी कठिन हो जाती है ॥ ९६० ॥

'बुद्धतत्त्वस्य' इत्यादि । ज्ञानीकी दृष्टिमें यह लोक जड़, उन्मत्त और पिशाचके सदृश है और लोककी दृष्टिमें ज्ञानी भी जड़, उनमत्त और पिशाचके सदृश है ॥९६१॥

बुद्धतत्त्वो हि संसारिलोकचेष्टाविडम्बकः ।
संसारिलोकोऽप्येतस्य बोधभाषाविडम्बकः ॥ ९६२ ॥
तस्मादुत्पन्नतत्त्वस्य माऽस्त्वविद्या चिदात्मनि ।
अव्युत्पन्नस्य दृष्ट्येषा न वेद्मीत्यनुभूयते ॥ ९६३ ॥
नाऽलुप्तचित्यविद्येति यो ब्रवीति दुराग्रहात् ।
सोऽलुप्तचित्त्वं वेत्त्यस्य केनेति तदुदीर्यताम् ॥ ९६४ ॥
मानेन चेत्, तदा मानमज्ञातार्थं विना नहि ।
ततो बलादविद्येयमङ्गीकार्या चिदात्मनि ॥ ९६५ ॥
अङ्गीकृताऽप्यवस्तुत्वाद्बाधिका नेति चेन्न तत् ।
अवस्तुतामजानानां बाधेतैवाऽहिवस्तुवत् ॥ ९६६ ॥

'बुद्धतत्त्वो' इत्यादि । ज्ञानी पुरुष संसारी लोगोंकी चेष्टाका विडम्बन (अनुकरण) करता है । संसारी लोग भी ज्ञानीके ज्ञान और भाषाका विडम्बन करता है अर्थात् ज्ञानी अपनी दृष्टिसे संसारियोंकी चेष्टा नहीं करता है; किन्तु दिखावामात्र है; वैसे ही अज्ञानी भी ज्ञानीकी भाषाका दिखावा ही करता है ॥ ९६२ ॥

'तस्मादु०' इत्यादि । इसलिए तत्त्वज्ञानीकी दृष्टिसे चिदात्मामें अविद्या न हो, तो न सही, पर अज्ञानीकी दृष्टिसे तो 'न वेद्मि' इस अनुभवसे चिदात्मामें अविद्या सिद्ध होती ही है ॥ ९६३ ॥

'नाऽलुप्त०' इत्यादि । अलुप्तचित् (जिसके चैतन्यका कभी लोप नहीं होता है) आत्मामें अविद्या नहीं रह सकती, इस प्रकार दुराग्रहसे जो कहता है उससे पूछना चाहिए कि आत्मा अलुप्तचित् है; यह तुमने किससे जाना ॥९६४॥

'मानेन' इत्यादि । यदि कहो प्रमाणसे जाना है, तो प्रमाण अज्ञात अर्थमें ही प्रवृत्त हुआ करता है, इसलिए बालात्कारसे अज्ञानीको चिदात्मामें इस अविद्याका अङ्गीकार करना चाहिए ॥ ९६५ ॥

'अङ्गीकृताऽ०' इत्यादि । अङ्गीकार की हुई भी अविद्या मिथ्या होनेसे आत्मतत्त्वका बाध नहीं कर सकती; यह नहीं कहना चाहिए । जो अविद्याके मिथ्यात्वको नहीं जानते हैं; उनको रज्जूसर्पकी तरह बाध कर सकती है ॥९६६॥

रज्जुसर्पोऽप्यप्रबुद्धं भीषयेत् तात्त्विकाहिवत् ।
विद्यावैयर्थ्यदोषोऽतो नैवाऽस्मान् प्रति ढौकते ॥ ९६७ ॥
अनादेरपि बाधोऽस्ति तमसो विद्ययाऽन्यथा ।
प्रमाणानां प्रमाणत्वं न क्वचिद्वः प्रसिध्यति ॥ ९६८ ॥
अज्ञातज्ञापकं मानमनाद्यज्ञानबाधया ।
घटादावपि मानत्वं लभते किमुताऽऽत्मनि ॥ ९६९ ॥
एतावता मुमुक्षूणां चोद्ये यत्कर्तृदूषणम् ।
तन्निराकृत्य विद्यायाः कर्तृ ब्रह्मेति साधितम् ॥ ९७० ॥
ब्रह्मणो ज्ञानकर्तृत्वं यदुक्तं तदिहाऽधुना ।
ब्रह्म वा इदमग्रेऽभूदिति वाक्येऽपि योज्यते ॥ ९७१ ॥
निर्णीतो ब्रह्मशब्दार्थो वैशब्दोऽत्रधृतौ भवेत् ।
दृश्यमानं जीवरूपमिदंशब्देन कथ्यते ॥ ९७२ ॥

'रज्जुसर्पोऽ०' इत्यादि । [यद्यपि अविद्या कल्पित है, तथापि वह अधिष्ठानके साक्षात्कारतक बनी रहती है ।] इसीलिए रज्जुसर्प भी सत्य सर्पकी तरह अज्ञानीमें भय उत्पन्न करता ही है, अतः विद्याकी व्यर्थताका दोष हमें स्पर्श नहीं करता है ॥ ९६७ ॥

'अनादेरपि' इत्यादि । अनादि होनेपर भी अज्ञानका विद्यासे बाध होता ही है, अन्यथा (यदि विद्यासे अविद्याका बाध न हो, तो) तुम्हारे मतमें प्रमाणोंकी प्रमाणता ही सिद्ध नहीं हो सकती ॥ ९६८ ॥

'अज्ञातज्ञापकम्' इत्यादि । प्रमाण अज्ञातका ज्ञापक होता है, इसलिए वह अनादि अज्ञानका बाध करनेसे ही घट आदिमें भी प्रमाणताको प्राप्त होता है; फिर आत्मामें तो कहना ही क्या है ? ॥ ९६९ ॥

'एतावता' इत्यादि । इतने कथनसे मुमुक्षु पुरुषोंके तर्कमें जो कर्ताके दूषण कहे गये थे, उनका निराकरण करके विद्याका कर्ता ब्रह्म है, यह सिद्ध किया गया ॥ ९७० ॥

'ब्रह्मणो' इत्यादि । ब्रह्ममें जो ज्ञानकर्तृता कही गई है, उसकी 'ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्' इस वाक्यमें भी योजना करनी चाहिए ॥ ९७१ ॥

'निर्णीतो' इत्यादि । ब्रह्मशब्दके अर्थका निर्णय हो गया । वैशब्दका

विद्यायाः प्राक्तनः काल उक्तोऽग्र इति शब्दतः ।
अभूतभवनं चैवमासीदितिपदोदितम् ॥ ९७३ ॥
मुख्यब्रह्मैव बोधात् प्राङ् नामरूपप्रवेशनात् ।
जीवरूपमभूत्तेन विद्यायाः कर्तृ तद्भवेत् ॥ ९७४ ॥
एवं स्थितेऽत्र वाक्यार्थे वैशब्देनाऽवधारणात् ।
सूचितं जीवमिथ्यात्वं यत्तत्स्पष्टमुदीर्यते ॥ ९७५ ॥
जीवभावदशायां च ब्रह्मैव न तदन्यथा ।
अनिर्ज्ञातात्मतत्त्वं सदब्रह्मेव विभाति तत् ॥ ९७६ ॥
अज्ञानतज्जजीवत्वसङ्गतिर्ब्रह्मणोऽत्र का ।
कार्यकारणताऽऽहोस्विदात्मात्मीयत्वलक्षणा ॥ ९७७ ॥
ब्रह्माऽकार्यमनादित्वादविकारादकारणम् ।
आत्मात्मीयत्वसम्बन्धो ब्रह्मणेतरवस्तुनः ॥ ९७८ ॥

अर्थ अवधारण (अन्ययोगव्यवच्छेद अर्थात् दूसरेके सम्बन्धका अभाव) है; दृश्यमान जो जीवका रूप है, वह इदंशब्दका अर्थ है ॥ ९७२ ॥

'विद्यायाः' इत्यादि । 'अग्रे' इस शब्दसे विद्याका पूर्वकाल कहा जाता है । 'आसीत्' (था) पदका अर्थ अभूतभवन (जो पहले न हो, उसका होना) कहा गया है ॥ ९७३ ॥

'मुख्य०' इत्यादि । मुख्य ब्रह्म ही ज्ञानसे पहले नामरूपमें प्रवेश करनेसे जीवरूप हो गया था, इसलिए मुख्य ब्रह्म ही विद्याका कर्ता है ॥ ९७४ ॥

'एवं स्थिते' इत्यादि । इस प्रकार वाक्यार्थ होनेपर 'वै' शब्दसे अवधारण करनेसे (जीव ब्रह्म ही है; ऐसा निश्चय करानेसे) जो जीवका मिथ्यात्व सूचित होता है, वह स्पष्टरूपसे कहा जाता है ॥ ९७५ ॥

'जीवभाव०' इत्यादि । जीवभावदशामें भी वह ब्रह्म ही है; जीव नहीं है, क्योंकि आत्मतत्त्वके न जाननेसे ब्रह्म होनेपर भी अब्रह्मकी तरह प्रतीत होता है ॥ ९७६ ॥

'अज्ञान०' इत्यादि । अज्ञान और अज्ञानसे उत्पन्न हुए जीवभावका ब्रह्मके साथ कौन-सा सम्बन्ध है; उसे कहना चाहिए—क्या कार्यकारणभाव सम्बन्ध है अथवा आत्मात्मीयत्व (मैं-मेरा) सम्बन्ध है ? ॥ ९७७ ॥

'ब्रह्मा०' इत्यादि । ब्रह्म अनादि है, इसलिए वह किसीका कार्य नहीं

स्वतो निरात्मनोर्ब्रह्म भवेदज्ञानकार्ययोः ।
स्वरूपं तेन सम्बन्ध आत्मात्मीयत्वलक्षणः ॥ ९७९ ॥
निरात्मा सात्मकत्वाय स्वात्मप्रदमपेक्षते ।
तेनाऽविद्या स्वयं सेद्धुं ब्रह्मतत्त्वमपेक्षते ॥ ९८० ॥
कूटस्थत्वादसङ्गत्वान्मोहतत्कार्यसङ्गतिम् ।
ब्रह्म नाऽपेक्षते नाऽपि ताभ्यां युज्येत कर्हिचित् ॥ ९८१ ॥
नीलत्वेन वियद्योगः स्ववृत्तापेक्षया न सन् ।
आत्मनैवं तमोयोगो नाऽऽत्मविद्यानुरोधतः ॥ ९८२ ॥
अविद्यावृत्तवीक्षायामन्यसङ्गतिरात्मनि ।
भात्यात्माऽऽत्मीयरूपेण स्याज्जगत्सात्मकं ततः ॥९८३॥

है और निर्विकार है, इसलिए किसीका कारण नहीं है, इस परिस्थितिमें ब्रह्मके साथ अनात्मवस्तुका आत्मात्मीयत्व सम्बन्ध ही है ॥ ९७८ ॥

'स्वतो' इत्यादि । अज्ञान और अज्ञानकार्य—ये दोनों अनात्मा (स्वरूप-रहित) हैं, ब्रह्म ही उनका स्वरूप है; इसलिए ब्रह्मके साथ उनका आत्मात्मीयत्व सम्बन्ध है । जड़की सत्ता ब्रह्मके अधीन है; ब्रह्मसम्बन्धके विना जड़ शून्य हो जायगा; इसलिए अपने स्वरूपकी सिद्धिके लिए जड़ पदार्थ ब्रह्मके सम्बन्धकी अपेक्षा करता है, यह अर्थ है ॥ ९७९ ॥

'निरात्मा' इत्यादि । अनात्मा आत्मासे युक्त होनेके लिए आत्माका प्रदान करनेवालेकी अपेक्षा करता है, इसलिए अविद्या अपनी सिद्धिके लिए ब्रह्म-तत्त्वकी अपेक्षा करती है ॥ ९८० ॥

'कूटस्थत्वा०' इत्यादि । कूटस्थ होनेके कारण असङ्ग होनेसे ब्रह्म अज्ञान और अज्ञानके कार्यके सम्बन्धकी अपेक्षा नहीं करता और न कभी उनके साथ सम्बद्ध ही होता है ॥ ९८१ ॥

'नीलत्वेन' इत्यादि । जैसे आकाशमें नीलताका योग आकाशके स्वरूपके जाननेवालोंकी दृष्टिमें सत्य नहीं है, वैसे ही आत्माके साथ अविद्याके योगको आत्मविद्याके अनुरोधसे आत्म-ज्ञानी असत्य ही समझते हैं ॥ ९८२ ॥

'अविद्या०' इत्यादि । अविद्याके स्वभावकी दृष्टिसे आत्मामें अनात्माका सम्बन्ध प्रतीत होता है, इसलिए आत्मात्मीयत्वसम्बन्धसे ही जगत् सात्मक

प्रत्यग्रूपातिरेकेण नाऽन्यद्रूपमनात्मनः ।
वादिभिर्युक्तिभिः शक्यं क्वचित् साधयितुं सदा ॥ ९८४ ॥
स्वरूपशब्दवाच्योऽयं सर्वत्राऽऽत्मैव नेतरः ।
तथा चाऽऽत्मातिरेकेण स्वरूपं कस्य सम्भवेत् ॥ ९८५ ॥
अतोऽविद्यामहानिद्रासंवीतमनसामसौ ।
जन्मादिविक्रियाषट्कस्वप्नदर्शनविभ्रमः ॥ ९८६ ॥
ब्रह्मैव सत् स्वतः साक्षात् तदबोधैकहेतुतः ।
इदंरूपं समापेदे रशनेवाऽहिरूपताम् ॥ ९८७ ॥
अविद्याफलकारूढं वस्तु विद्याधिकारताम् ।
वेद्यवेदितृरूपेण द्वैविध्यात् प्रतिपद्यते ॥ ९८८ ॥
स्वतो मुक्तं ब्रह्म यस्मात् तस्माद्वेद्यत्वमर्हति ।
संसारित्वमविद्यातो मुमुक्षुत्वं ततोऽर्हति ॥ ९८९ ॥

होता है, इसलिए 'घटोऽस्ति' इस प्रकार जड़ पदार्थमें सत्ता प्रतीत होती है ॥ ९८३ ॥

'प्रत्यग्रूपा०' इत्यादि । प्रत्यगात्मासे अतिरिक्त अनात्माका पृथक्रूप वादी लोग युक्तियोंसे कभी सिद्ध नहीं कर सकते हैं ॥ ९८४ ॥

'स्वरूप०' इत्यादि । सर्वत्र आत्मा ही स्वरूपशब्दका वाच्य है; आत्माको छोड़कर अन्य पदार्थ स्वरूपशब्दका वाच्य नहीं होता; इसलिए आत्मासे अतिरिक्त किसीका स्वरूप सम्भव नहीं है ॥ ९८५ ॥

'अतोऽविद्या०' इत्यादि । इसलिए अविद्यारूपी महानिद्रासे जिनका मन मुग्ध हो गया है, उन पुरुषोंको आत्मामें जन्मादि षड्विकाररूप स्वप्नके दर्शनका भ्रम होता है ॥ ९८६ ॥

'ब्रह्मैव' इत्यादि । जैसे रज्जू सर्परूपको प्राप्त होती है; वैसे ही स्वतः साक्षात् ब्रह्म होता हुआ ही अपने अज्ञानरूपी हेतुसे जीवरूपको प्राप्त हुआ है ॥ ९८७ ॥

'अविद्या०' इत्यादि । अविद्यारूपी फलकमें आरूढ होकर ब्रह्मरूप वस्तु वेद्य (जानने योग्य) और वेदिता (ज्ञाता) —इन दो रूपोंसे विद्याकी अधिकारिणी बनती है ॥ ९८८ ॥

'स्वतो' इत्यादि । ब्रह्म स्वतः मुक्त है; इसलिए वह वेद्यत्वके योग्य है

ब्रह्म वा इदमग्रेऽभूदिति वाक्ये गुरूत्तरे ।
श्रुतं विद्याधिकारित्वं यत्तद् ब्रह्मणि सुस्थितम् ॥ ९९० ॥

किमवेदिति वेद्यस्य य आक्षेप उदीरितः ।
तं समाधित्सुराहैतत्तदात्मानमवेदिति ॥ ९९१ ॥

स्वरूपस्यैव वेद्यत्वे स्वस्कन्धारोहदूषणम् ।
यदुक्तं तदसत्, तस्मात् सोपाधिर्वेदिता ततः ॥ ९९२ ॥

अवेत् सोपाधिरात्माऽयमात्मानं निरुपाधिकम् ।
ज्ञातृज्ञानज्ञेयभेदान्न दोषोऽत्र मनागपि ॥ ९९३ ॥

अविविक्तस्तु देहाद्यैरात्मा भवति वेदिता ।
विविक्तात्मा वेदितव्यो धीवृत्तिर्वेदनं भवेत् ॥ ९९४ ॥

(जाननेके योग्य है) । अविद्यासे वह संसारी हो गया है, इसलिए मुमुक्षु (साधक) भी वही है ॥ ९८९ ॥

'ब्रह्म वा' इत्यादि । 'ब्रह्म वा इदमग्रेऽभूत्' इस गुरुके उत्तररूप वाक्यमें जो विद्याका अधिकार सुना गया है, वह ब्रह्ममें सिद्ध हो गया ॥ ९९० ॥

'किमवेदिति' इत्यादि । 'किमवेत्' (ब्रह्मने किसको जाना ?) इस प्रकार जो वेद्यका आक्षेप कहा गया है, उसका समाधान करनेके लिए कहते हैं—'तदात्मानमवेत्' (अर्थात् उसने आत्माको ही जाना) ॥ ९९१ ॥

'स्वरूपस्यैव' इत्यादि । स्वरूपमें वेद्यत्वके होनेपर अपने ही स्कन्धपर आरोहणका जो दूषण कहा था, वह समीचीन नहीं है, क्योंकि सोपाधिक ब्रह्म वेदिता (ज्ञाता) है ॥ ९९२ ॥

'अवेत्' इत्यादि । सोपाधिक आत्माने निरुपाधिक आत्माको जाना, इसलिए ज्ञाता और ज्ञेयका भेद (ज्ञाताके सोपाधिक और ज्ञेयके निरुपाधिक) होनेसे किञ्चिन्मात्र भी दोष नहीं है ॥ ९९३ ॥

'अविविक्तस्तु' इत्यादि । देहादिसे अविविक्त (पृथक् न किया हुआ) आत्मा वेदिता है और देह आदिसे विविक्त आत्मा वेदितव्य है, ज्ञानशब्दका अर्थ बुद्धिवृत्ति है ॥ ९९४ ॥

यो वेदिता घटादीनामात्मनोऽप्येष वेदिता।
घटादीनामात्मनश्च बुद्धिरेव हि वेदनम् ॥ ९९५ ॥
वेद्यं वेदनसामग्रीत्युभयं तु विशिष्यते।
प्रत्यक्षादीनि सामग्री घटादौ श्रुतिरात्मनि ॥ ९९६ ॥
यद्गोचरा स्यात् सामग्री ज्ञानं तद्गोचरं यथा।
रूपगोचरदृग्जन्यवेदनं रूपगोचरम् ॥ ९९७ ॥
तथाऽऽत्मगोचरश्रुत्या जन्या धीरात्मगोचरा।
स्वाभाविकात्मा वेद्योऽत्र सर्वोपाधिविवर्जितः ॥ ९९८ ॥
प्राणित्यपानिति व्यानित्युदानिति समानिति।
प्रविश्य देहं यः सोऽयमात्मा स्वाभाविको मतः ॥ ९९९ ॥
प्राणनादिक्रियैवाऽत्र विस्पष्टाऽऽत्मा तु न स्फुटः।
इति चेत्, तर्ह्यसौ द्रष्टा श्रोता मन्तेति निश्चिनु ॥ १००० ॥

'यो वेदिता' इत्यादि। जो घटादिका वेदिता है, वह आत्माका भी वेदिता है, क्योंकि घटादिका और आत्माका ज्ञान बुद्धिवृत्ति ही है ॥ ९९५ ॥

'वेद्यम्' इत्यादि। ज्ञेय और ज्ञानकी सामग्री—इन दोनोंमें भेद अवश्य है, घटादि जहां ज्ञेय हैं, वहां प्रत्यक्षादि सामग्री है और आत्मा जहां ज्ञेय है, वहां श्रुति सामग्री है ॥ ९९६ ॥

'यद्गोचरा' इत्यादि। जिसकी सामग्री होती है, उसीका ज्ञान हुआ करता है, जैसे रूपकी सामग्री नेत्र है, अतः उससे रूपका ही ज्ञान हुआ करता है ॥ ९९७ ॥

'तथाऽऽत्म०' इत्यादि। वैसे ही आत्मज्ञानकी सामग्री श्रुति है, उससे आत्माका ही ज्ञान होता है; यहांपर सब उपाधियोंसे रहित स्वाभाविक आत्मा ज्ञेय है ॥९९८॥

'प्राणित्य०' इत्यादि। देहमें प्रवेश करके जो प्राणनन, अपानन, व्यानन, समानन और उदानन करता है, वही स्वाभाविक आत्मा है ॥ ९९९ ॥

'प्राणनादि०' इत्यादि। प्राणन आदि क्रिया ही यहां स्पष्ट है; आत्मा तो स्पष्ट नहीं है, यदि यह कहो, तो इन क्रियाओंका करनेवाला द्रष्टा, श्रोता और मन्ता आत्मा ही है, ऐसा निश्चय करो ॥ १००० ॥

ज्ञानशक्तिषु चैतन्यमाविर्भवति यद्यपि ।
तथापि तदुपाधित्वान्न शुद्ध इति चेच्छृणु ॥ १००१ ॥
दृष्टेर्द्रष्टा श्रुतेः श्रोता मतेर्मन्तेति गम्यताम् ।
अनित्यदृग्घटद्रष्टा दृष्टेर्द्रष्टा तु नित्यदृक् ॥ १००२ ॥
घटः कालविभेदेन दृश्यते च न दृश्यते ।
न कदाचिन्न दृश्यन्ते दृष्टिश्रुत्यादिवृत्तयः ॥ १००३ ॥
स्पृश्यमाने घटे रूपं नेक्षते पिहितेक्षणः ।
अपश्यतो रूपदृष्टिरनित्येत्यवगम्यते ॥ १००४ ॥
दृष्टिश्रुत्यादिविषया या दृष्टिः सा त्वनाशिनी ।
विषयव्यभिचारेऽपि नैव व्यभिचरत्यसौ ॥ १००५ ॥
घटाद्याभासदृष्टिस्तु स्वप्नेऽन्धस्याऽपि विद्यते ।
चक्षुर्दृष्टिविनाशेऽपि या दृष्टिः सा चिदात्मदृक् ॥ १००६ ॥

'ज्ञानशक्तिषु' इत्यादि। दर्शन आदि ज्ञानशक्तियोंमें यद्यपि आत्माके चैतन्य-का आविर्भाव होता है, तथापि वह सोपाधिक होनेसे शुद्ध नहीं है, ऐसा यदि कहो तो सुनो ॥ १००१ ॥

'दृष्टेर्द्रष्टा' इत्यादि। दृष्टिका जो द्रष्टा है, श्रुतिका जो श्रोता है, मतिका जो मन्ता है, वह आत्मा है, यह समझना चाहिए। घटके द्रष्टाकी दृष्टि अनित्य है, परन्तु दृष्टिके द्रष्टाकी दृष्टि नित्य है ॥ १००२ ॥

'घटः' इत्यादि। इसलिए कालभेदसे घट दीखता है और नहीं भी दीखता है। दृष्टि, श्रुति, मति आदि बुद्धिवृत्तियाँ कभी नहीं भी दीखती हैं, ऐसा नहीं है, किन्तु सदा ही दीखती हैं ॥ १००३ ॥

'स्पृश्यमाने' इत्यादि। नेत्र बन्द करनेपर जब घटका स्पर्श करता है; तब घटके रूपको नहीं देखता है, इसलिए रूपदृष्टिको अनित्य समझना चाहिए ॥ १००४ ॥

'दृष्टि०' इत्यादि। दृष्टि, श्रुति, मति आदिको विषय करनेवाली जो आत्मरूप दृष्टि है, उसका नाश नहीं होता; दृष्टि, श्रुति आदि विषयोंका व्यभिचार होनेपर भी आत्मरूपदृष्टिका व्यभिचार नहीं होता ॥ १००५ ॥

'घटाद्या०' इत्यादि। घटादिकी आभासरूप दृष्टि तो स्वप्नमें अन्ध पुरुषकी

वासनाप्रत्ययौ दृष्टी स्वप्नजाग्रदवस्थयोः ।
यथाऽसौ नित्यदृष्टिः स्यात्सा सुप्तौ च न नश्यति ॥ १००७ ॥

द्रष्टुर्दृष्टेर्न लोपोऽस्ति मुग्धानां लोपविभ्रमः ।
दृश्यलोपकृतो नो चेत् सुप्तिः केन प्रसिद्ध्यति ॥ १००८ ॥

सुप्त्यादिसाधिका दृष्टिरेव रूपं चिदात्मनः ।
वह्नेरिवौष्ण्यमात्मानमेतमेवाऽधिकार्यवेत् ॥ १००९ ॥

अधिकारित्वमापन्नं ब्रह्म सोपाधिरूपधृक् ।
नित्यदृग्रूपमात्मानमेवावेन्निरुपाधिकम् ॥ १०१० ॥

विज्ञातारं न विज्ञातेर्विजानीया इति श्रुतेः ।
नैवाऽऽत्मा वेदितुं शक्य इति चेत्, न, तथेक्षणात् ॥१०११॥

भी बनी रहती है। स्वप्नमें नेत्रकी दृष्टिका विनाश होनेपर भी जो रूपकी दृष्टि है, वह दृष्टि चिदात्मरूप है ॥ १००६ ॥

'वासना०' इत्यादि । स्वप्न और जाग्रत् अवस्थामें वासना और प्रत्यय जिस नित्य दृष्टिसे देखे जाते हैं, वह दृष्टि सुषुप्तिमें भी नष्ट नहीं होती ॥ १००७ ॥

'द्रष्टुर्दृष्टेर्न' इत्यादि । सुषुप्ति अवस्थामें द्रष्टाकी दृष्टिका लोप नहीं होता, सुषुप्तिमें दृश्यका लोप होता है, इसलिए अज्ञानियोंको दृष्टिके लोपका भ्रम होता है, यदि दृष्टिका लोप हो, तो सुषुप्तिकी सिद्धि किससे होगी ? ॥ १००८ ॥

'सुप्त्यादि०' इत्यादि । वह्निकी उष्णताकी तरह सुषुप्ति आदिकी साधक जो दृष्टि है, वही चिदात्माका रूप है, अतः अधिकारी ब्रह्मने उसी रूपको जाना ॥ १००९ ॥

'अधिकारित्व०' इत्यादि । जब सोपाधिक रूपको धारणकर ब्रह्म अधिकारी बनता है, तब नित्यदृष्टिरूप निरुपाधिक आत्माको जानता है ॥ १०१० ॥

'विज्ञातारम्' इत्यादि । यदि कहो कि 'विज्ञाता आत्माको तुम नहीं जान सकते', इत्यर्थक श्रुतिसे प्रतीत होता है कि आत्मा जाननेके लिए शक्य नहीं है, तो यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि वैसा देखा जाता है ॥ १०११ ॥

विज्ञातेरपि विज्ञाता न विज्ञेयः कदाचन।
इत्येवं वेदने ब्रूहि स्यादशक्तिस्तवाऽत्र का॥ १०१२॥
नैतावता स्फुरत्यात्मा स्फोरकज्ञानवर्जनात्।
इति चोद्यमचोद्यं स्यादन्यज्ञानानपेक्षणात्॥ १०१३॥
नित्यदृग्रूप आत्मेति धीवृत्तिः शास्त्रतो यदि।
असन्दिग्धा समुत्पन्ना तदाऽस्य स्फोरकेण किम्॥ १०१४॥
निश्चिनोति यदा शास्त्रादात्मनोऽस्फोर्यरूपताम्।
तदा स्फोरकमाकाङ्क्षन्नुन्मत्तः कथं भवेत्॥ १०१५॥
नाऽविद्यमाने विषये स्यादाकाङ्क्षाऽत्र धीमतः।
दृगात्मस्फोरिका दृष्टिर्न सम्भवति कुत्रचित्॥ १०१६॥
द्वे एव दृष्टी धीवृत्तिरात्मा चेत्यनयोर्न धीः।
शक्ताऽऽत्मानं स्फोरयितुमात्मना स्फोर्यते यतः॥ १०१७॥

'विज्ञाते०' इत्यादि। विज्ञातिका विज्ञाता कभी नहीं जाना जा सकता, इस प्रकार जाननेमें तुम्हारी क्या अशक्ति है, कहो॥ १०१२॥

'नैतावता' इत्यादि। आत्माका स्फोरक (प्रकाशक) कोई ज्ञान नहीं है, इसलिए आत्माका प्रकाश नहीं होता; यह तर्क नहीं करना चाहिए, क्योंकि आत्मा नित्य ज्ञानस्वरूप है, इसलिए उसको अन्य ज्ञानकी अपेक्षा नहीं है॥ १०१३॥

'नित्य०' इत्यादि। आत्मा नित्य ज्ञानरूप है, यह असन्दिग्ध बुद्धिवृत्ति यदि शास्त्रसे उत्पन्न हो गई, तो अन्य प्रकाशककी अपेक्षा ही क्या है?॥१०१४॥

'निश्चिनोति' इत्यादि। जब शास्त्रसे यह निश्चय हो गया कि आत्मा अस्फोर्य (अप्रकाश्य या अज्ञेय) है, तब प्रकाशककी इच्छा करनेवाला पुरुष क्यों नहीं उन्मत्त कहा जा सकता है?॥ १०१५॥

'नाऽविद्यमाने' इत्यादि। जो विषय नहीं है, उसकी बुद्धिमान्‌को आकांक्षा नहीं हुआ करती, दृक्स्वरूप आत्माका प्रकाश करनेवाली दृष्टिका कहीं भी सम्भव नहीं है॥ १०१६॥

'द्वे एव' इत्यादि। दो ही दृष्टियाँ होती हैं—एक बुद्धिवृत्ति और दूसरा आत्मा, उनमें से बुद्धिवृत्ति तो आत्माका प्रकाश नहीं कर सकती, क्योंकि आत्मासे उसका प्रकाश होता है॥ १०१७॥

आत्मदृष्टिश्च नाऽऽत्मानं स्फोरयेदविकारतः ।
स्फोरकासम्भवाद्धीमान्न स्फोरकमपेक्षते ॥ १०१८ ॥
अविद्यारोपनिह्नुत्यै तमात्मानमवेदिति ।
आत्माभिमुखधीवृत्तिरात्मवेदनमुच्यते ॥ १०१९ ॥
आत्मानमेव तदवेदित्युक्तादेवकारतः ।
निर्माल्यवत् परित्याज्यं देहादीत्यवगम्यते ॥ १०२० ॥
त्यज्यमाने तु देहादावात्मैवैकोऽवशिष्यते ।
परित्यक्तुमशक्यत्वादात्मानं निह्नुतेऽत्र कः ॥ १०२१ ॥
अन्योऽन्यं विवदन्ते ये वादिनस्तेऽस्मदात्मनि ।
संवदन्ते हि सर्वेऽपि तस्याऽनुभवरूपतः ॥ १०२२ ॥
साधनं दूषणं सर्वमनुभूतिबलाश्रयात् ।
सिद्धायते वादिनां साऽनुभूतिस्तेन सम्मता ॥ १०२३ ॥

'आत्म०' इत्यादि । और आत्मदृष्टि निर्विकार होनेसे आत्माका प्रकाश कर नहीं सकती, आत्माका कोई प्रकाशक नहीं है; इसलिए बुद्धिमान् पुरुष आत्माके प्रकाशककी अपेक्षा नहीं करता ॥ १०१८ ॥

'अविद्या०' इत्यादि । 'ब्रह्मने उस आत्माको जाना' अविद्याकृत आरोपकी निवृत्तिके लिए इस श्रुतिसे आत्माके अभिमुख हुई बुद्धिवृत्ति ही आत्मज्ञानशब्दसे कही जाती है, क्योंकि आत्मामें फलव्याप्तिका ही निषेध है, वृत्तिव्याप्तिका निषेध नहीं है ॥ १०१९ ॥

'आत्मा०' इत्यादि । 'आत्मानमेव तदवेत्' (उसने आत्माको ही जाना) इस श्रुतिमें स्थित एवशब्दसे देहादि निर्माल्यकी तरह त्याग करने योग्य हैं, यह जाना जाता है ॥ १०२० ॥

'त्यज्यमाने' इत्यादि । देहादिका त्याग करनेपर एक आत्मा ही शेष रह जाता है । आत्माका त्याग नहीं किया जा सकता, इसलिए आत्माका अपलाप कौन कर सकता है ? ॥ १०२१ ॥

'अन्योऽन्यम्' इत्यादि । जो वादी लोग परस्पर विवाद करते हैं, उन सबका हमारे आत्मामें संवाद है, क्योंकि हमारा आत्मा अनुभवरूप है ॥१०२२॥

'साधनम्' इत्यादि । वादियोंके सब साधन और दूषण अनुभवके ही

अभावो येन भावेन ज्ञायते शून्यवादिना ।
तस्य भावस्य सद्भावो वद केन निवार्यते ॥ १०२४ ॥
व्यभिचारि न यत्राऽस्ति प्रमाणं सर्ववादिनाम् ।
स्वमहिम्ना च यत्सिद्धं तदपह्नूयते कथम् ॥ १०२५ ॥
अनुभूत्यवसानानि सर्वमानानि मानताम् ।
लभन्ते, नाऽन्यथा, नाऽतो व्यभिचारः कथञ्चन ॥ १०२६ ॥
सिद्ध्यन्ति सर्वमानानि यत्प्रसादात्तदन्यतः ।
कस्मात्सिद्ध्येदतस्तत्तु स्वमहिम्नैव सिद्ध्यति ॥ १०२७ ॥
अप्राप्तः प्राप्यते योऽयमत्यक्तस्त्यज्यते तथा ।
जानीयात्तमनात्मानं बुद्ध्यन्तं वपुरादिकम् ॥ १०२८ ॥

बलसे सिद्ध होते हैं, इसलिए अनुभव उन सबको सम्मत है, उसी अनुभवको हम आत्मा कहते हैं ॥ १०२३ ॥

'अभावो' इत्यादि। शून्यवादी जिस भावसे अभावको जानता है, उस भावके सद्भावको वह कैसे हटा सकता है, क्योंकि यदि वह अनुभवका अङ्गीकार न करे, तो शून्यकी भी सिद्धि नहीं हो सकती है ॥ १०२४ ॥

'व्यभिचारि' इत्यादि। सब वादियोंके प्रमाण जिसमें व्यभिचारी हैं, और उन प्रमाणोंकी उत्पत्ति और विनाशका जो साक्षी है, वह अपनी ही महिमासे सिद्ध है, उसका अपलाप कैसे हो सकता है? ॥ १०२५ ॥

'अनुभूत्य०' इत्यादि। अनुभवसे सिद्ध होकर ही सब प्रमाण प्रमाणताको प्राप्त होते हैं, अन्यथा प्रमाणताको प्राप्त नहीं होते हैं, अतः उस साक्षीका व्यभिचार किसी प्रकार भी नहीं हो सकता है ॥ १०२६ ॥

'सिद्ध्यन्ति' इत्यादि। सब प्रमाण जिसकी कृपासे सिद्ध होते हैं, वह किस अन्यकी कृपासे सिद्ध होगा, इसलिए वह अपनी ही महिमासे स्वतः सिद्ध है ॥ १०२७ ॥

'अप्राप्तः' इत्यादि। प्रलयकालमें जो अप्राप्त था, वह पीछे सृष्टिकालमें प्राप्त होता है और विवेकसे जिसका त्याग किया जा सकता है, देहसे लेकर बुद्धिपर्यन्त उस पञ्च कोशको अनात्मा समझना चाहिए ॥ १०२८ ॥

त्यज्यमानेऽपि न त्यक्तः प्राप्यमाणेऽपि नाऽऽप्यते ।
आगमापायसाक्षी यः स आत्माऽनुभवात्मकः ॥ १०२९ ॥
उत्सार्याऽनात्मनः सर्वानन्वयव्यतिरेकतः ।
प्रत्यक्प्रधानया दृष्ट्या निजात्मानमवेत् परम् ॥ १०३० ॥
अहं ब्रह्माऽस्मि नो जीव इत्यवेद्ब्रह्मरूपताम् ।
शोधितस्याऽहमर्थस्य युज्यते ब्रह्मरूपता ॥ १०३१ ॥
ब्रह्मता नाऽऽत्मनोऽन्यत्र नाऽऽत्मता ब्रह्मणोऽन्यतः ।
तद्याथात्म्याप्रबोधात्तु तयोरेष विपर्ययः ॥ १०३२ ॥
अब्रह्मानात्मताहेतौ प्रत्यग्ध्वान्ते निवर्त्तिते ।
आत्मानमेव ब्रह्मेति निर्विघ्नं प्रतिपद्यते ॥ १०३३ ॥
अविश्वासोऽत्र विघ्नश्चेन्न तस्याऽविषयत्वतः ।
सर्वविश्वासहेतुत्वादविश्वासः क्व आत्मनि ॥ १०३४ ॥

'त्यज्यमाने०' इत्यादि । देहादिका त्याग करनेपर जिसका त्याग नहीं होता, इनके प्राप्त होनेपर जिसकी प्राप्ति नहीं होती और इनकी उत्पत्ति तथा विनाशका जो साक्षी है, वह अनुभवरूप ही आत्मा है ॥ १०२९ ॥

'उत्सार्याऽ०' इत्यादि । अन्तर्मुख दृष्टिसे अन्वयव्यतिरेकरूप युक्तिके द्वारा सब अनात्माओंका त्याग करके उसने अपने आत्माको ही जाना ॥ १०३० ॥

'अहं ब्रह्माऽस्मि' इत्यादि । मैं ब्रह्म हूं, जीव नहीं हूं, इस प्रकार उसने अपनी ब्रह्मरूपताको जाना, क्योंकि शुद्ध किया हुआ 'अहम्' पदार्थ ब्रह्म ही है ॥ १०३१ ॥

'ब्रह्मता' इत्यादि । आत्मासे अन्य पदार्थमें ब्रह्मता नहीं है और ब्रह्मसे अन्य पदार्थमें आत्मता नहीं है, अर्थात् जो ब्रह्म है, वही आत्मा है; परन्तु उनके यथार्थ स्वरूपके अज्ञानसे ही आत्मा और ब्रह्मका भेद प्रतीत हो रहा है ॥ १०३२ ॥

'अब्रह्मा०' इत्यादि । अब्रह्मता और अनात्मताका कारण प्रत्यगात्माका अज्ञान है; जब वह ज्ञानसे निवृत्त हो जाता है तब आत्मा ब्रह्म है, इस ज्ञानके होनेमें कोई विघ्न नहीं रह जाता ॥ १०३३ ॥

'अविश्वासो०' इत्यादि । यदि कहो कि अविश्वास ही विघ्न है, तो वह समीचीन नहीं है, क्योंकि आत्मा अविश्वासका विषय ही नहीं है, सब पदार्थोंमें विश्वासका हेतु तो आत्मा है, उस आत्मामें अविश्वास कैसे हो सकता है ? ॥ १०३४ ॥

सर्वोऽप्यात्मनि विश्वस्य ततोऽनात्मनि तद्वशात् ।
आविद्वदङ्गनाबालं विश्वसित्यनपेक्षतः ॥ १०३५ ॥
चैतन्यमात्ररूपोऽयं सदाऽनस्तमयोदयः ।
अविद्यामस्पृशन्नास्ते निष्क्रियोऽकारकोऽफलः ॥ १०३६ ॥
आत्मस्थामप्यविद्यां तामसङ्गो न स्पृशत्यसौ ।
वृष्ट्यातपौ वियन्निष्ठावस्पृष्टौ वियता यथा ॥ १०३७ ॥
न वृष्ट्या क्लिद्यते व्योम नाऽऽतपेनाऽपि शुष्यते ।
अविद्यया विद्यया वा नाऽऽत्मन्यतिशयस्तथा ॥ १०३८ ॥
प्रत्याख्याताऽप्यात्मनेयमाश्रयान्तरवर्जनात् ।
अविद्या सिध्यतीवाऽऽत्मन्यज्ञैरेव प्रकल्पिता ॥ १०३९ ॥
कल्पितताया अविद्याया हानिः कल्पितविद्यया ।
यादृग्यक्षो बलिस्तादृगिति न्यायविदो विदुः ॥ १०४० ॥

'सर्वोऽप्या०' इत्यादि । सभी पुरुष पहले आत्मामें विश्वास करके फिर अनात्मामें विश्वास करते हैं । अतः विद्वान्से लेकर स्त्री और बालक तक किसी प्रमाणकी अपेक्षा किये विना आत्माके अस्तित्वमें विश्वास करते हैं ॥१०३५॥

'चैतन्य०' इत्यादि । यह आत्मा चैतन्यमात्ररूप है न इसका कभी उदय होता है और न अस्त होता है । न यह अविद्याका कभी स्पर्श ही करता है, न इसमें कोई क्रिया है, न यह किसीका कारण है और न किसीका कार्य है ॥१०३६॥

'आत्मस्था०' इत्यादि । जैसे आकाशमें रहनेवाली वृष्टि और आतपका आकाश कभी स्पर्श नहीं करता है, वैसे ही आत्मामें स्थित अविद्याको असङ्ग आत्मा कभी स्पर्श नहीं करता ॥ १०३७ ॥

'न वृष्ट्या' इत्यादि । वर्षासे आकाश गीला नहीं होता और आतपसे सूखता नहीं है, वैसे ही अविद्या अथवा विद्यासे आत्मामें कोई अतिशय नहीं होता ॥ १०३८ ॥

'प्रत्याख्याता०' इत्यादि । आत्मासे परित्यक्त की हुई भी यह अविद्या अन्य आश्रयके न होनेके कारण अज्ञानियोंकी कल्पनासे आत्मामें ही सिद्ध होती है ॥ १०३९ ॥

'कल्पिताया' इत्यादि । कल्पित अविद्याकी कल्पित विद्यासे ही हानि

विद्याया अप्यविद्यायाः कल्पितत्वे समे सति ।
आत्मनो ब्रह्मता तुल्या भवेत् संसारमोक्षयोः ॥ १०४१ ॥
निवर्त्यभेदाद्भिन्नोऽर्थौ ब्रह्माऽहम्पदयोर्भवेत् ।
अब्रह्मानात्मते वार्ये एकस्मिन्नपि वस्तुनि ॥ १०४२ ॥
स्वानुभूत्यवसेयेऽस्मिन् प्रतीच्यब्रह्मतां जनः ।
आरोप्य शास्त्रगम्येऽस्मिन्ननात्मत्वमकल्पयत् ॥ १०४३ ॥
अनुभूत्यवसेयोऽहं ब्रह्म शास्त्रसमर्पितम् ।
अस्मीति बोधादारोपद्वयमत्र निवर्त्तते ॥ १०४४ ॥
त्यक्त्वाऽऽरोपद्वयं वस्तु ब्रह्माऽहम्पदलक्षितम् ।
अद्वयप्रत्यगात्मत्वरूपेण व्यवतिष्ठते ॥ १०४५ ॥
अनन्यापेक्षमात्मत्वमहंशब्देन लक्ष्यते ।
तथैव ब्रह्मशब्देन प्रतीचोऽस्याद्वयात्मता ॥ १०४६ ॥

होती है । जैसा यक्ष वैसी बलि [और जैसी शीतला देवी वैसा गर्दभ वाहन] यह न्यायवेत्ता पुरुष जानते हैं ॥ १०४० ॥

'विद्याया' इत्यादि । विद्या और अविद्या—इन दोनोंके कल्पित होनेपर संसार और मोक्षमें आत्मामें ब्रह्मता तुल्य ही है ॥ १०४१ ॥

'निवर्त्य०' इत्यादि । 'अहं ब्रह्माऽस्मि' इस वाक्यमें निवृत्त करने योग्य उपाधियोंके भेदसे ब्रह्मपद और अहम्पद—इन दोनोंके अर्थ भिन्न भिन्न प्रतीत होते हैं । एक ही आत्मवस्तुमें अब्रह्मता और अनात्मताका इससे निषेध सिद्ध होता है ॥ १०४२ ॥

'स्वानुभूत्य०' इत्यादि । मनुष्य अपने अनुभवसे सिद्ध इस प्रत्यगात्मामें अब्रह्मताका आरोप करके शास्त्रगम्य ब्रह्ममें अनात्मताकी कल्पना करता है ॥ १०४३ ॥

'अनुभूत्य०' इत्यादि । अहम्पदार्थ अनुभवसे सिद्ध है और ब्रह्म शास्त्रसे समर्पित है, अतः 'अहं ब्रह्मास्मि' (मैं ब्रह्म हूँ) इस ज्ञानसे दोनों आरोप निवृत्त हो जाते हैं ॥ १०४४ ॥

'त्यक्त्वा' इत्यादि । दोनों आरोपोंका त्याग करके ब्रह्माहम्पदसे लक्षित जो वस्तु है, उसीको अद्वितीय प्रत्यगात्मा जानकर स्थित होता है ॥ १०४५ ॥

'अनन्या०' इत्यादि । 'अहम्' शब्दसे यह लक्षित होता है कि आत्माको

अस्मीति वर्त्तमानोक्तेर्विद्याकालेव मुक्तता ।
सिद्धाऽतोऽसौ न साध्या स्यादग्निहोत्रादिकार्यवत् ॥ १०४७ ॥
तस्मात्तत्सर्वमभवदिति वाक्येन वेदनात् ।
उच्यते सर्वभावाप्तिरसर्वत्वापवादतः ॥ १०४८ ॥
स्वतः सर्वात्मकं ब्रह्म भात्यसर्वमिव भ्रमात् ।
विद्यया भ्रान्तिबाधेऽस्य सर्वत्वमवशिष्यते ॥ १०४९ ॥
विद्यायां सर्वभावाप्तिहेतौ ये कर्तृकर्मणी ।
मुमुक्षुभिरिहाक्षिप्ते गुरुणा ते समाहिते ॥ १०५० ॥
नन्वसौ सर्वभावाप्तिर्न विद्यामात्रतो भवेत् ।
विनोत्तमत्वानुष्ठानकालदेवाद्यनुग्रहम् ॥ १०५१ ॥
विप्रस्य फलदो वेदो न शूद्रस्याऽधमत्वतः ।
देवादेरुत्तमस्यैव तथा विद्या फलप्रदा ॥ १०५२ ॥

अन्यकी अपेक्षा नहीं है तथा ब्रह्मशब्दसे यह लक्षित होता है कि प्रत्यगात्मा अद्वय है ॥ १०४६ ॥

'अस्मीति' इत्यादि । अस्मि इस वर्तमान कथनसे विद्याकालमें ही मुक्ति सिद्ध होती है; इसलिए मुक्ति अग्निहोत्रादिके कार्य स्वर्गादिकी तरह साध्य नहीं है ॥ १०४७ ॥

'तस्मात्' इत्यादि । 'तस्मात्तत्सर्वमभवत्' (उस आत्म-ज्ञानसे वह सर्वरूप हो गया) इस वाक्यसे यह सिद्ध होता है कि ज्ञानसे ही असर्वत्वका बाध करके सर्वभावकी प्राप्ति होती है ॥ १०४८ ॥

'स्वतः' इत्यादि । स्वभावसे ब्रह्म सर्वात्मक है, भ्रमसे असर्व प्रतीत होता है, विद्यासे भ्रमका बाध होनेपर सर्वभाव ही शेष रह जाता है ॥ १०४९ ॥

'विद्यायाम्' इत्यादि । सर्वभावकी प्राप्तिकी हेतु विद्यामें जो मुमुक्षुओंने कर्ता और कर्मके आक्षेप किये थे, उनका गुरुने समाधान कर दिया ॥ १०५० ॥

'नन्वसौ' इत्यादि । सर्वभावकी प्राप्ति विद्यामात्रसे नहीं हो सकती, उसमें उत्तमता, अनुष्ठानकाल, देवता आदिके अनुग्रहकी अपेक्षा है ॥ १०५१ ॥

'विप्रस्य' इत्यादि । ब्राह्मणको ही वेद फल देनेवाला है । अधम होनेसे शूद्रको फल नहीं देता है, वैसे ही देवादि उत्तम पुरुषोंको ही विद्या फल देती है ॥ १०५२ ॥

यागज्ञानमनुष्ठानाद्विना न स्वर्गदं यथा ।
ब्रह्मज्ञानमनुष्ठानाद्विना सर्वात्मिदं कथम् ॥ १०५३ ॥
गर्भाधानमृतावेत्र नाऽन्यकाले तथोत्तमे ।
विद्या कृतयुगे सर्वभावं यच्छति नाऽन्यथा ॥१०५४ ॥
राज्ञा कृषिफलं यद्वत्करार्थं प्रतिबध्यते ।
सर्वभावस्तथा देवैर्यागभुग्भिर्निवार्यते ॥ १०५५ ॥
तस्मादनुत्तमे जन्मन्यननुष्ठायिनः कलौ ।
युगे देवाद्यृणवतो न विद्या सर्वभावदा ॥ १०५६ ॥
इति चोदयितुर्येऽत्र चत्वारश्चोद्यहेतवः ।
तद्यो य इत्यादिवाक्यैश्चतुर्भिस्तन्निरस्यति ॥ १०५७ ॥
न तावदुत्तमं जन्म सर्वभावप्रयोजकम् ।
उत्तमस्याऽपि देवादेः सर्वत्वं ब्रह्मबोधतः ॥ १०५८ ॥
यो यो देवेष्वृषीणां वा मध्ये ब्रह्म व्यबुध्यत ।
असावसावेव सर्वमभून्नान्यस्तु कश्चन ॥ १०५९ ॥

'यागज्ञान०' इत्यादि। जैसे यागका ज्ञान अनुष्ठानके बिना स्वर्गको नहीं देता, वैसे ही अनुष्ठानके बिना ब्रह्मज्ञान कैसे सर्वभाव दे सकता है ? ॥ १०५३ ॥

'गर्भाधान०' इत्यादि । गर्भाधान ऋतु कालमें ही होता है, वैसे ही उत्तम कृतयुगमें ही विद्या सर्वभावको देती है, अन्यथा नहीं ॥ १०५४ ॥

'राज्ञा' इत्यादि । जैसे राजा करके लिए कृषिफलको रोक लेता है, वैसे ही यज्ञोंके भोगकी इच्छासे देवता लोग सर्वभावको रोक लेते हैं ॥१०५५॥

'तस्मादनु०' इत्यादि । इसलिए इस निकृष्ट कलियुगमें देवताओंके ऋणी मनुष्योंको विद्या सर्वभाव नहीं देती है ॥ १०५६ ॥

'इति' इत्यादि । ऐसा प्रश्न करनेवालेके प्रश्नके चार हेतुओंका 'तद्यो यो' इत्यादि चार वाक्योंसे निरास करते हैं ॥ १०५७ ॥

'न तावदुत्तमम्' इत्यादि । उत्तम जन्म सर्वभावका प्रयोजक नहीं है, क्योंकि देवादि उत्तमोंको भी ब्रह्मविद्यासे ही सर्वभाव होता है ॥ १०५८ ॥

'यो यो' इत्यादि । देवता और ऋषियोंमें से जिस जिसको ब्रह्मज्ञान हुआ, वह वही सब हो गया, अन्य कोई नहीं ॥ १०५९ ॥

मनुष्याणां तथा मध्ये ब्रह्मवित् सर्वभावभाक् ।
विद्याविद्ये एव तस्मात् सर्वत्वान्यत्वकारणे ॥ १०६० ॥
ब्रह्म वा इदमग्रेऽभूदिति विद्याधिकारिता ।
श्रूयते ब्रह्मणो ब्रह्म सर्वजातिषु तत्समम् ॥ १०६१ ॥
न पश्वादेः सर्वभावप्रसङ्गो बोधवर्जनात् ।
शूद्रजातिस्तु विदुरः सति बोधे त्वमुच्यत ॥ १०६२ ॥
यागविद्येवाऽऽत्मविद्या नाऽनुष्ठानमपेक्षते ।
फलदान इति ज्ञेयं वामदेवनिदर्शनात् ॥ १०६३ ॥
ब्रह्मात्मत्वं वामदेवः पश्यन् मन्वादिरूपताम् ।
प्रतिपेदे ह्यनुष्ठानावसरस्तस्य को वद ॥ १०६४ ॥
प्रयोजनं च विद्याया अनुष्ठानेन किं भवेत् ।
किमन्तरायापगमः किं वा जन्मनिरोधनम् ॥ १०६५ ॥

'मनुष्याणाम्०' इत्यादि । वैसे ही मनुष्योंके मध्यमें ब्रह्मज्ञानी ही सर्वभावको प्राप्त होता है, इसलिए विद्या सर्वभावकी कारण है और अविद्या भेदकी कारण है ॥ १०६० ॥

'ब्रह्म वा' इत्यादि । 'ब्रह्म वा इदमग्रेऽभूत्' इस वाक्यमें विद्याका अधिकारी बुद्धि आदिसे उपहित ब्रह्म ही सुना जाता है, वह ब्रह्म सब जातियोंमें एक---सम---है ॥ १०६१ ॥

'न पश्वादेः' इत्यादि । यद्यपि पशु आदिमें ब्रह्म सम है, तथापि ज्ञानके अभावसे उनको सर्वभावका प्रसङ्ग नहीं होता । शूद्रजातिवाले विदुर तो ज्ञानके होनेपर मुक्त हो गये ॥ १०६२ ॥

'यागविद्येवा०' इत्यादि । यागविद्याकी तरह आत्मविद्या फलदानमें अनुष्ठानकी अपेक्षा नहीं करती, यह वामदेवके दृष्टान्तसे जानना चाहिए ॥ १०६३ ॥

'ब्रह्मात्मत्वम्' इत्यादि । ब्रह्मात्मभावको देखते हुए वामदेव मनु, सूर्य आदि रूपताको प्राप्त हुए, क्योंकि गर्भमें अनुष्ठानका अवसर ही उनको कहां था ? ॥ १०६४ ॥

'प्रयोजनम्' इत्यादि । अनुष्ठानसे विद्याका प्रयोजन भी क्या होगा ?

पुमर्थावसितिः किंवा यद्वा बाह्यार्थबाधनम् ।
अन्यद्वा किञ्चिदत्र स्यात् सर्वमेतदसम्भवि ॥ १०६६ ॥
ब्रह्मप्राप्त्यन्तरायस्य प्रत्यक्संमोहरूपिणः ।
प्रत्यग्विज्ञानतो ध्वस्तौ कोऽन्तरायोऽन्य उच्यताम् ॥ १०६७ ॥
सकृदात्मप्रसूत्यैवं निरुणद्ध्यखिलं भवम् ।
विद्या मोहनिरासेन रोद्धव्यं जन्म किं ततः ॥ १०६८ ॥
अविद्याध्वंसमात्रेण पुमर्थश्च समाप्यते ।
आनन्दस्य स्वरूपत्वादर्थनीयान्तरं नहि ॥ १०६९ ॥
नाऽबाधित्वेह बाध्यार्थं बाधको बाधकात्मताम् ।
लभतेऽतः स्वलब्ध्यैव विद्या बाध्यं प्रबाधते ॥ १०७० ॥
सम्यग्ज्ञानशिखिप्लुष्टमोहतत्कार्यरूपिणः ।
अपेक्ष्यं शिष्यते नाऽन्यदतः स्यादननुष्ठितिः ॥ १०७१ ॥

क्या अनुष्ठानका विघ्नकी निवृत्ति प्रयोजन है अथवा जन्मका निरोध ही प्रयोजन है ॥ १०६५ ॥

'पुमर्था०' इत्यादि । अथवा क्या पुरुषार्थकी प्राप्ति प्रयोजन है या बाह्य पदार्थोंका बोध प्रयोजन है अथवा कोई अन्य ही प्रयोजन है ? यह सब असम्भव है ॥१०६६॥

'ब्रह्मप्राप्त्यन्य०' इत्यादि । ब्रह्मप्राप्तिमें विघ्न प्रत्यगात्माका अज्ञान ही था, उसका प्रत्यगात्माके ज्ञानसे जब नाश हो ही गया तब बतलाओ कि दूसरा कौन-सा विघ्न है ? ॥ १०६७ ॥

'सकृदात्म०' इत्यादि । एक बार हुई आत्माकार वृत्तिसे ही विद्या अज्ञानको नष्ट करके सारे ही संसारका निरोध कर देती है, फिर निरोध करनेके योग्य जन्म कौन-सा रह जाता है ॥ १०६८ ॥

'अविद्याध्वंस०' इत्यादि । अविद्याके नाशमात्रसे पुरुषार्थकी समाप्ति हो जाती है, आनन्द अपना स्वरूप ही है, इस दशामें अन्य कुछ भी प्रार्थनाके योग्य नहीं है ॥ १०६९ ॥

'नाऽबाधित्वेह' इत्यादि । बाध करने योग्य अर्थका बाध किए बिना कोई भी बाधक बाधकताको प्राप्त नहीं होता, इसलिए विद्या अपने स्वरूपके लाभसे ही बाध्य जगत्का बाध कर देती है ॥ १०७० ॥

'सम्यग्ज्ञान०' इत्यादि । यथार्थ ज्ञानरूपी अग्निसे जिसके अज्ञानके

अनात्मबुद्धिसत्यत्वनिवारणमपेक्षते ।
अनुष्ठित्येति चेन्मैवं सत्यत्वस्याऽप्रसक्तितः ॥ १०७२ ॥
ध्वान्तादिघस्मरे प्रत्यगद्वैतात्मावबोधने ।
प्रत्यर्थिनि स्थितेऽनात्मधियां स्यात् सत्यता कुतः ॥ १०७३ ॥
तस्मात् पश्यन्वामदेवः प्रतिपेदे इतीरणात् ।
विद्याकालैव सर्वाप्तिर्न विलम्बादितीक्ष्यताम् ॥ १०७४ ॥
वामदेवस्य मन्वादिरूपाप्तिर्न विरुध्यते ।
उपाधिमात्रभेदेन वस्तुतत्त्वैक्यसम्भवात् ॥ १०७५ ॥
वामदेवो मनुः सूर्य इति शब्दैरुपाधयः ।
मूढव्यवहृतौ भान्ति विद्वद्व्यवहृतौ तु चित् ॥ १०७६ ॥

कार्यका दाह हो गया है, उसके लिए और किसकी अपेक्षा शेष रह जाती है ? इसलिए ज्ञानके अनुष्ठानकी अपेक्षा नहीं है ॥ १०७१ ॥

'अनात्म०' इत्यादि । अनात्मबुद्धिमें सत्यताकी निवृत्तिके लिए अनुष्ठानकी अपेक्षा है, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि अनात्मबुद्धियोंमें सत्यताकी प्राप्ति ही नहीं है ॥ १०७२ ॥

'ध्वान्तादि०' इत्यादि । अज्ञान और अज्ञानके कार्यका नाश करनेवाले प्रत्यक् अद्वितीय आत्मज्ञानरूपी शत्रुके रहते हुए अनात्मबुद्धियोंको सत्यता कैसे प्राप्त हो सकती है ? ॥ १०७३ ॥

'तस्मात्' इत्यादि । इसलिए 'पश्यन्वामदेवः प्रतिपेदे' (देखते ही वामदेव सर्वभावको प्राप्त हो गये) इस कथनसे विद्याकालमें ही सर्वभावकी प्राप्ति होती है, विलम्बसे नहीं, यह समझना चाहिए ॥ १०७४ ॥

'वामदेवस्य' इत्यादि । वामदेवको मनु, सूर्य आदि रूपकी प्राप्ति विरुद्ध नहीं है, क्योंकि केवल उपाधिका ही भेद होनेसे तत्त्वपदार्थकी एकताका संभव है । उपाधिमात्रका भेद है, उपहित चैतन्यमें वास्तव भेदके अभावसे शास्त्रदृष्टिसे मनु, सूर्य आदि रूपकी प्राप्ति विरुद्ध नहीं है, यह भाव है ॥ १०७५ ॥

'वामदेवो०' इत्यादि । मूर्खोंके व्यवहारमें तो वामदेव, मनु और सूर्य—इन शब्दोंसे उपाधियाँ प्रतीत होती हैं और विद्वान्के व्यवहारमें तो चैतन्य ही प्रतीत होता है ॥ १०७६ ॥

न चितो वामदेवे वा मनौ वाऽन्येषु वा भिदा ।
तेन मन्वादिचिद्वामदेवेन प्रत्यपद्यत ॥ १०७७ ॥
यत्तु पुण्ययुगे सर्वभावो न तु कलाविति ।
तदसत्, बोधसाध्यस्य पुण्यकालानपेक्षणात् ॥ १०७८ ॥
न सूर्यग्रहणापेक्षो बोधान्निद्राक्षयः क्वचित् ।
तथा न सर्वभावोऽयं कालभेदमपेक्षते ॥ १०७९ ॥
य एतर्ह्यपि वेदाऽहं ब्रह्मास्मीति सदैव सः ।
इदं सर्वं भवत्येव यदिदं जगदीक्ष्यते ॥ १०८० ॥
अविचारितरम्यस्य नामरूपात्मकस्य यत् ।
जगतो वास्तवं रूपं सत्तत्त्वं ब्रह्म तद्भवेत् ॥ १०८१ ॥
तादृग्ब्रह्माऽहमस्मीति साक्षात्कृतवतः कथम् ।
सर्वभावे विवादः स्यात् सर्वाख्यं ब्रह्म नेतरत् ॥ १०८२ ॥

'न चितो' इत्यादि । वामदेवमें, मनुमें तथा अन्य पुरुषोंमें चितिका भेद नहीं है, इससे वामदेवने मनु आदि चिति प्राप्त की ॥ १०७७ ॥

'यत्तु पुण्ययुगे' इत्यादि । जो यह कहा है था कि पवित्र युगमें सर्वभाव होता है, कलियुगमें नहीं होता, सो समीचीन नहीं है, क्योंकि ज्ञानका फल अन्वयव्यतिरेकसे सिद्ध है, उसमें पुण्यकालकी अपेक्षा नहीं है ॥ १०७८ ॥

'न सूर्यग्रहणा०' इत्यादि । जैसे बोधसे होनेवाला निद्राक्षय कभी सूर्य ग्रहणकी अपेक्षा नहीं करता, वैसे ही यह सर्वभाव कालभेदकी कभी अपेक्षा नहीं करता ॥ १०७९ ॥

'य एतर्ह्यपि' इत्यादि । इस कालमें भी जो सदा ही 'अहम् ब्रह्मास्मि' ऐसा जानता है, वह यह सब हो जाता है, जो कि यह जगत् दीखता है ॥ १०८० ॥

'अविचारित०' इत्यादि । विचारके बिना रमणीय प्रतीत होनेवाला जो यह नामरूपात्मक जगत् है, इसका जो वास्तवस्वरूप है, वही सत् तत्त्व ब्रह्म है ॥ १०८१ ॥

'तादृग् ब्रह्मा०' इत्यादि । वैसा ब्रह्म मैं हूँ, ऐसा साक्षात्कार जिस पुरुषको हो चुका है, उसके सर्वभावमें विवाद कैसा ? क्योंकि सर्वनामवाला ब्रह्म ही है, अन्य नहीं है ॥ १०८२ ॥

नामरूपे तु नो सर्वे तयोर्मायामयत्वतः ।
ब्रह्मैव वास्तवं सर्वं ज्ञानेनैव तदाप्यते ॥ १०८३ ॥
ब्रह्मैव निखिलो जन्तुर्बोधात् प्रागपि वस्तुतः ।
अब्रह्मत्वमबोधात् स्याद्बोधात्तु ब्रह्मता ततः ॥ १०८४ ॥
ब्रह्मबोधात् सर्वभावो भवेत् कृतयुगेन किम् ।
न निवारयितुं शक्यः सर्वभावः कलावपि ॥ १०८५ ॥
नराणामधमर्णित्वात् सर्वभावं दिवौकसः ।
वारयन्ति हविर्भोक्तुं तैर्दत्तमिति चेन्न तत् ॥ १०८६ ॥
तस्य ज्ञातात्मतत्त्वस्य प्रध्वस्ततमसो यतेः ।
इन्द्रादयोऽपि नैवाऽलं सर्वभावाप्तिवारणे ॥ १०८७ ॥
यद्यपीशा नृणां देवास्तथापि ब्रह्मवेदिनः ।
अनीशाः प्रत्युतैतेषामात्मा भवति तत्त्ववित् ॥ १०८८ ॥
ईशेशितव्यसम्बन्धः प्रत्यगज्ञानहेतुजः ।
ज्ञानी ज्ञानात्तमोध्वस्तावीश्नराणामपीश्वरः ॥ १०८९ ॥

'नामरूपे' इत्यादि । नाम और रूप सब नहीं हैं, क्योंकि वे मायामय हैं । ब्रह्म ही वास्तवमें सब है, वह ब्रह्मज्ञानसे ही प्राप्त होता है ॥ १०८३ ॥

'ब्रह्मैव' इत्यादिसे । बोधसे पहले भी सब जीव वास्तवमें ब्रह्म ही हैं । अबोधसे ही अब्रह्मता हुई है, इसलिए बोधसे ही ब्रह्मता प्राप्त होती है ॥१०८४॥

'ब्रह्मबोधात्' इत्यादि । ब्रह्मबोधसे सर्वभाव होता है, फिर कृतयुगसे क्या, कलियुगमें भी सर्वभावका निवारण नहीं हो सकता है ॥ १०८५ ॥

'नराणाम०' इत्यादि । मनुष्य देवताओंके अधमर्ण (ऋणी) हैं, इसलिए मनुष्योंके द्वारा किये गये यज्ञका भोग करनेके लिए देवता लोग मनुष्योंके सर्वभावको रोक लेते हैं, यह कहना समीचीन नहीं है ॥ १०८६ ॥

'तस्य ज्ञाता०' इत्यादि । आत्मतत्त्वके ज्ञानसे जिसका अज्ञानान्धकार नष्ट हो चुका है, ऐसे संन्यासीके सर्वभावकी प्राप्तिके निवारणमें इन्द्रादि देवता समर्थ नहीं होते हैं ॥ १०८७ ॥

'यद्यपीशा' इत्यादि । यद्यपि देवता लोग मनुष्योंके ईश्वर हैं, तथापि ब्रह्मज्ञानीके ईश्वर नहीं हैं, प्रत्युत तत्त्वज्ञानी--इन देवताओंका आत्मा है ॥१०८८॥

'ईशेशितव्य०' इत्यादि । ईश-ईशितव्य सम्बन्ध प्रत्यगात्माके अज्ञान-

अधमर्णो भवेदज्ञो देवादेर्न तु तत्त्ववित् ।
देवाद्यैश्वर्यविषयव्यतिक्रान्तत्वहेतुतः ॥ १०९० ॥
नन्वज्ञस्य न विस्रम्भः कर्मानुष्ठान आपतेत् ।
देवपित्राद्युत्तमर्णैः फलवारणसम्भवात् ॥ १०९१ ॥
नैवम्, देवेशकालादीनपेक्ष्यैव कृतत्वतः ।
कर्मणः फलदानायाऽनुकूला ईश्वरादयः ॥ १०९२ ॥
प्रतिबध्नन्ति यत्रैते फलं तत्राऽन्यकर्मणः ।
प्रबलस्य फलं दातुमेवैतदवजानते ॥ १०९३ ॥
अतः कर्मप्रधानत्वं श्रुतिस्मृतिषु सम्मतम् ।
तत्तच्छास्त्रेषु कालादेरपि प्राधान्यमीरितम् ॥ १०९४ ॥

रूपी कारणसे उत्पन्न हुआ है, ज्ञानसे अज्ञानका नाश करके ज्ञानी तो ईश्वरोंका भी ईश्वर हो गया है अर्थात् वह सर्वात्मा होनेसे परतन्त्र नहीं रहा ॥ १०८९ ॥

'अधमर्णो' इत्यादि । देवताओंका अधमर्ण अज्ञानी है, तत्त्वज्ञानी उनका अधमर्ण नहीं है, क्योंकि देवताओंके ऐश्वर्यका विषय जो कर्माधिकार है, उससे वह रहित हो गया है ॥ १०९० ॥

'नन्वज्ञस्य' इत्यादि । देव, पितृ आदि उत्तमर्णों द्वारा फलके निवारणका सम्भव होनेसे अज्ञानीको कर्मानुष्ठानमें विश्वास नहीं होगा, ऐसी परिस्थितिमें कर्मकाण्डके अप्रामाण्यसे उपनिषदोंमें भी अप्रामाण्य होगा, यह भाव है ॥ १०९१ ॥

'नैवम्' इत्यादि । ऐसा नहीं कहना चाहिए, देव, ईश काल आदिकी अपेक्षासे ही कर्म किया जाता है, इसलिए ईश्वरादि कर्मके साधक होनेसे कर्मका फल देनेके लिए अनुकूल होते हैं ॥ १०९२ ॥

'प्रतिबध्नन्ति' इत्यादि । जहांपर ये फलका प्रतिबन्ध करते हैं, वहां अन्य प्रबल कर्मका फल देनेके लिए उस कर्मकी उपेक्षा करते हैं, नष्ट नहीं करते हैं ॥ १०९३ ॥

'अतः कर्म०' इत्यादि । इसीलिए श्रुति और स्मृतियोंमें कर्मको प्रधान माना है एवं अन्यान्य शास्त्रोंमें कालादिकी भी प्रधानता कही गई है ॥ १०९४ ॥

कर्मकालेश्वरादीनां फलदानविवक्षया ।
प्राधान्यं, वस्तुतः सर्वं सर्वत्राऽपि ह्यपेक्ष्यते ॥ १०९५ ॥

सत्यप्यृणित्वे देवाद्या नाऽज्ञानां कर्मणः फलम् ।
प्रतिबध्नन्ति वक्तव्यमनृणज्ञानिनां किमु ॥ १०९६ ॥

न चेहाऽविदुषोऽपि स्यादृणित्वं हेत्वसम्भवात् ।
न किञ्चिन्नः सुरैः प्रत्तमृणित्वं येन नो भवेत् ॥ १०९७ ॥

शास्त्रादृणित्वमिति चेत्, न, शास्त्रास्याऽर्थवादतः ।
अवदानविधेरर्थवादो ह्यृणिवचः श्रुतौ ॥ १०९८ ॥

पूर्वमप्यनृणः पश्चाद्देवानामन्तरात्मताम् ।
गतो बोधादस्य देवाः कथं स्युः प्रतिबन्धकाः ॥ १०९९ ॥

'कर्मकाले०' इत्यादि । कर्म, काल, ईश्वर आदिमें फलदानकी विवक्षासे प्रधानता कही गई है, वास्तवमें कर्मके सहकारी होनेसे सबकी सर्वत्र अपेक्षा है ॥ १०९५ ॥

'सत्यप्यृणित्वे' इत्यादि । ऋणी होनेपर भी देवता आदि अज्ञानियोंके कर्मके फलमें प्रतिबन्ध नहीं करते हैं, ऐसी दशामें ज्ञानियोंके, जो कि देवताओंके ऋणी नहीं हैं, फलका प्रतिबन्ध करते हैं, यह कैसे कह सकते हैं ॥ १०९६ ॥

'न चेहाऽविदुषो०' इत्यादि । अज्ञानी भी देवताओंका ऋणी नहीं है, क्योंकि ऋणी होनेका कोई कारण नहीं है, देवताओंने हमें कुछ दिया नहीं है, जिससे कि हम उनके ऋणी हों ॥ १०९७ ॥

'शास्त्रादृणि०' इत्यादि । 'जायमानो वै ब्राह्मणः' (उत्पन्न होता ही ब्राह्मण तीन ऋणोंसे युक्त होता है) इत्यादि श्रुतिसे यदि ऋणित्व कहो, तो समीचीन नहीं है, क्योंकि वह श्रुति 'हृदयस्याग्रेऽवद्यति' इत्यादि अवदानविधिका शेष होनेसे अर्थवाद है ॥ १०९८ ॥

'पूर्वमप्यनृणः' इत्यादि । यों पहले भी अनृणी पश्चात् ज्ञानसे देवताओंके अन्तरात्मा हुए ज्ञानीके सर्वभावका देवता कैसे प्रतिबन्ध कर सकते हैं ? ॥ १०९९ ॥

इत्थं ये सर्वभावस्य वारकाश्चोद्यहेतवः ।
उन्मूलितास्ते निर्विघ्नः सर्वभावो भवेत्ततः ॥ ११०० ॥
अत्र केचित्सर्वभावो जीवतो नेति मन्वते ॥
विद्यासन्तत्यभावाच्च रागादिप्रत्ययोत्थितेः ॥ ११०१ ॥
जीवतो यद्यविद्येयं निवर्तेत तदाऽऽनिशम् ।
विद्यां सन्तनुयात्तेन रागाद्यवसरो नहि ॥ ११०२ ॥
दृश्यन्त एवाऽऽमरणं रागाद्या विदुषामपि ।
अतोऽन्त्य एव बोधोऽयमविद्याविनिवर्त्तकः ॥ ११०३ ॥
न चाऽनिवृत्ताविद्यस्य सर्वभावोऽस्ति जीवतः ।
तस्मान्मरणकालीनविद्यया सर्वतो भवेत् ॥ ११०४ ॥
मैवं बोधः किमन्त्यत्वादविद्याया निवर्तकः ।
ब्रह्मैकविषयत्वाद्वा किं वाऽन्त्यब्रह्मधीत्वतः ॥ ११०५ ॥

'इत्थम्' इत्यादि । इस प्रकार सर्वभावके प्रतिवन्धक तर्कके जो हेतु थे, उन सबका उन्मूलन हो गया, इसलिए सर्वभाव निर्विघ्न हो सकता है ॥ ११०० ॥

'अत्र केचित्' इत्यादि । यहांपर कोई कहते हैं—जीवित अवस्थामें सर्वभाव होता ही नहीं है, क्योंकि रागद्वेषादि प्रत्ययोंके उत्पन्न होनेसे ब्रह्मविद्याका प्रवाह नहीं हो सकता ॥ ११०१ ॥

'जीवतो' इत्यादि । क्योंकि यदि जीवित अवस्थामें अविद्या निवृत्त हो जाय, तो निरन्तर विद्याके सन्तानके होनेसे रागद्वेषादिका अवसर ही नहीं है ॥ ११०२ ॥

'दृश्यन्त' इत्यादि । विद्वानोंको भी मरणपर्यन्त रागादि देखे जाते हैं, इसलिए अन्तकालका ही बोध अविद्याका निवर्तक है ॥ ११०३ ॥

'न चानिवृत्ता०' इत्यादि । अविद्याके निवृत्त होनेपर भी जीवित अवस्थामें सर्वभाव नहीं हो सकता है; इसलिए मरणकालीन विद्यासे सर्वभाव होता है ॥ ११०४ ॥

'मैवं बोधः' इत्यादि । यह समीचीन नहीं है, क्या ज्ञान अन्त्य होनेसे अविद्याका निवर्तक है ? अथवा ब्रह्मविषयक होनेसे या अन्त्य ब्रह्मविषयक ज्ञान होनेके कारण अविद्याका निवर्तक है ? ॥ ११०५ ॥

अनैकान्तिकमन्त्यत्वमज्ञानिमृतिबोधने ।
ब्रह्मैकविषयत्वं च प्रथमे ब्रह्मबोधने ॥ ११०६ ॥
अन्त्यब्रह्ममतित्वस्य न दृष्टान्तोऽस्ति कश्चन ।
केवलव्यतिरेकित्वं न, सपक्षस्य सत्त्वतः ॥ ११०७ ॥
अविद्याघातिनी शुक्तिधीः सपक्षो भवेदिह ।
अनध्यवसितो हेतुः सपक्षावर्त्तनाद्भवेत् ॥ ११०८ ॥
यद्येकैकोऽन्त्य आद्यो वा बोधोऽविद्यां न नाशयेत् ।
विद्यासन्ततिरेवाऽस्तु तर्ह्यविद्यानिवर्त्तिका ॥ ११०९ ॥
अविच्छिन्नैवाऽऽमरणं सन्ततिः किं निवर्त्तिका ।
विच्छिन्ना वा तत्र तावदविच्छिन्ना न सम्भवेत् ॥ १११० ॥

'अनैकान्तिक०' इत्यादि। अज्ञानीके मृत्युकालमें होनेवाले बोधमें अन्त्यत्व व्यभिचारी है, क्योंकि अज्ञानीके मरणकालका बोध अन्त्य तो है, परन्तु उससे सर्वात्मभावकी प्राप्ति नहीं होती। ब्रह्मविषयक होनेसे ज्ञान अज्ञानका निवर्तक है, यह द्वितीय पक्ष तो प्रथम ब्रह्मबोधमें भी है ॥ ११०६ ॥

'अन्त्य०' इत्यादि। अन्त्यकालका ब्रह्मविषयक बोध ही अज्ञानका निवर्तक होता है, ऐसा माननेमें कोई दृष्टान्त नहीं है, इसलिए पक्षमात्रमें वृत्ति होनेके कारण हेतु असाधारण अनैकान्तिक है, क्योंकि 'सति सपक्षे पक्षमात्रवृत्तिरसाधारणः' (सपक्षके होते हुए जो हेतु पक्षमात्रमें रहनेवाला हो, वह असाधारण होता है), ऐसा असाधारणका लक्षण है, अतः इस हेतुका सपक्ष होनेसे यह केवलव्यतिरेकी नहीं हो सकता ॥ ११०७ ॥

'अविद्या०' इत्यादि। क्योंकि अज्ञानका नाश करनेवाला शुक्तिका ज्ञान यहां सपक्ष है। शुक्तिज्ञानरूप सपक्षमें ब्रह्मविषयकत्व तो नहीं है, परन्तु अज्ञानका वह निवर्तक अवश्य है, इसलिए तुम्हारा हेतु अनध्यवसित—अनैकान्तिक—है ॥ ११०८ ॥

'यद्येकैको०' इत्यादि। यदि एक एक अन्त्य वा प्रथम बोध अविद्याका नाशक नहीं है, तो विद्याकी सन्तति ही अविद्याकी निवर्तक है, यह कहना चाहिए ॥ ११०९ ॥

'अविच्छिन्नैवा०' इत्यादि। क्या मरणपर्यन्त अविच्छिन्ना (जिसका

सति भोजनसुप्त्यादावविच्छेदः कथं भवेत् ।
भोजनादिनिरोधेऽपि धीग्लान्या नाऽस्ति सन्ततिः ॥ १११२ ॥
यदि विच्छिन्नसन्तानः स्यादविद्यानिवर्तकः ।
तदा मरणकालीनः प्राचीनो वेति कथ्यताम् ॥ १११२ ॥
मरणे तु न विश्वासो हिक्किकावशवर्त्तिनः ।
ज्ञानसन्ततिनिष्पत्तौ तमोमात्रसमाप्तितः ॥ १११३ ॥
प्राचीनोऽप्येष सन्तानो निश्चितः किमियत्तया ।
उताऽनिश्चित आद्ये तु नाऽस्ति निश्चयकारणम् ॥ १११४ ॥
सन्तत्यारम्भकधियामियत्तानवधारणात् ।
इयता मुक्तिरित्येष न स्याच्छास्त्रार्थनिर्णयः ॥ १११५ ॥

विच्छेद न हो, ऐसी) सन्तति अविद्याकी निवर्तक है अथवा विच्छिन्ना (बीच-बीचमें होनेवाली) सन्तति अविद्याकी निवर्तक है ? अविच्छिन्ना सन्ततिका तो सम्भव है नहीं ॥ १११० ॥

'सति' इत्यादि । क्योंकि भोजन, सुषुप्त्यादिके होते हुए विद्यासन्ततिका अविच्छेद कैसे हो सकता है । भोजन, सुषुप्ति आदि कालको छोड़कर अविच्छिन्न सन्तति अविद्याकी निवर्तक है, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि अन्य कालमें भी बुद्धिकी ग्लानिसे (श्रमसे) सन्ततिका विच्छेद हो सकता है ॥ ११११ ॥

'यदि' इत्यादि । यदि विच्छिन्न सन्तानवाला बोध अविद्याका निवर्तक है, तो मरणकालीन सन्तान अविद्याका निवर्तक है अथवा उससे पहला अविद्याका निवर्तक है ? यह बतलाना चाहिए ॥ १११२ ॥

'मरणे तु' इत्यादि । मरणकालमें ज्ञानकी सन्तति होगी, इसमें तो विश्वास ही नहीं है, क्योंकि हिक्किका आदि मरणकालके चिह्न-विशेषसे परवश होकर निबिड़ मूर्छारूपी अन्धकारमें ही वह मग्न रहता है ॥ १११३ ॥

'प्राचीनोऽप्येष' इत्यादि । मरणसे पूर्वकालका भी सन्तान इयत्तासे (परिमाणसे) निश्चित है अथवा अनिश्चित है ? प्रथम पक्षमें निश्चयका कोई कारण नहीं है ॥ १११४ ॥

'सन्तत्या०' इत्यादि । विद्यावृत्तिकी सन्ततिके परिमाणका शास्त्रसे निर्णय

अस्त्वनिश्चितसन्तानो मोक्षोऽप्यत्राऽस्त्वपाक्षिकः ।
ततः कृत्वा कर्म कार्या कर्मच्छिद्रेण सन्ततिः ॥ १११६ ॥
इति मत्वा कुर्वते ये कर्मच्छिद्रेषु सन्ततिम् ।
नूनं ते नासिकाग्रेण वीक्षन्ते सूर्यमण्डलम् ॥ १११७ ॥
वस्तुतन्त्रा तत्त्वविद्या नृतन्त्रा नैव तेन सा ।
नृभिः कर्तुमकर्तुं वा स्वेच्छया नैव शक्यते ॥ १११८ ॥
यत एवमतो यो नः प्रत्यक्संमोहहानिकृत् ।
आद्योऽन्त्यः सन्ततोऽन्यो वा स बोधः सर्वभावदः ॥ १११९ ॥
न चाऽनिवर्त्तको बोधो मोहस्येत्यपि शङ्क्यताम् ।
यतोऽनुभूयते मोहनिवृत्तिस्तत्त्ववेदिभिः ॥ ११२० ॥

नहीं हुआ है कि इतने परिमाणसे मुक्ति होती है, इसलिए शास्त्रमें अप्रामाण्य होगा ॥ १११५ ॥

'अस्त्व०' इत्यादि । 'आत्मेत्येवोपासीत' इस श्रुति द्वारा विद्याकी सन्ततिमात्रसे अविद्याकी निवृत्तिका सम्भव होनेके कारण अनिश्चित सन्तान ही अविद्याका निवर्तक है, इस पक्षमें भी मोक्ष अपाक्षिक (नित्य) हो सकता है, इसलिए प्रतिदिन नित्य कर्मोंको करके अनन्तर (कर्मविश्रान्तिकालमें) ज्ञानसन्तति करनी चाहिए ॥ १११६ ॥

'इति मत्वा' इत्यादि । यह समझकर जो पुरुष कर्म करनेके ही बाद सन्तति करते हैं, वे लोग सचमुच घ्राण इन्द्रियसे सूर्यमण्डलका दर्शन करना चाहते हैं ॥ १११७ ॥

'वस्तुतन्त्रा' इत्यादि । तत्त्वविद्या तो वस्तुके अधीन है, पुरुषके अधीन नहीं है, इसलिए पुरुष अपनी इच्छासे कर्तुम् (करनेके लिए) और अकर्तुम् (न करनेके लिए) समर्थ नहीं हैं ॥ १११८ ॥

'यत एवमतो' इत्यादि । चूँकि ऐसा है, इसलिए कोई भी बोधसन्तान, चाहे वह प्रथम हो या अन्त्य हो अथवा इन दोनोंसे कोई तीसरा ही क्यों न हो, प्रत्यगात्माके अज्ञानका नाश करके सर्वभावका प्रदान करता है ॥ १११९ ॥

'न चा०' इत्यादि । ज्ञान अज्ञानको निवृत्त नहीं करता, ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि तत्त्वज्ञानियोंको अज्ञानकी निवृत्तिका अनुभव होता है ॥ ११२० ॥

विद्यासन्तत्यभावो यो जीवतः पूर्ववादिना ।
प्रागुक्तस्तत्र सन्तानमात्रं तावदवारणम् ॥ ११२१ ॥
प्रमेयमानसम्बन्धे धारावाहिकसन्ततिः ।
केन वारयितुं शक्या सर्वमेयेषु दर्शनात् ॥ ११२२ ॥
यावज्जीवमविच्छिन्ना सन्ततिश्चेन्न शक्यते ।
मा शक्यतामविच्छिन्नसन्तत्या किं फलं तव ॥ ११२३ ॥
तादृक्सन्ततिहीनस्य पुनर्भ्रान्त्युदये सति ।
रागद्वेषानिरोधेन न मुक्तिरिति चेच्छृणु ॥ ११२४ ॥
मुक्तिरायुःक्षयात् पूर्वं पश्चाद्वा तव सम्मता ।
नाऽऽद्यः, प्रारब्धभोगस्य देवैरप्यनिवारणात् ॥ ११२५ ॥
पश्चात्तनी तु या मुक्तिः सा केनाऽपि न वार्यते ।
रागादिभिर्वार्यते सेत्येतत्स्याद्बालभाषितम् ॥ ११२६ ॥

'विद्या०' इत्यादि । पूर्वपक्षीने जो यह कहा था कि जीवित अवस्थामें विद्यासन्तति नहीं हो सकती, सो भी समीचीन नहीं है, क्योंकि सन्तानको कोई रोक नहीं सकता ॥ ॥ ११२१ ॥

'प्रमेय०' इत्यादि । प्रमेय और प्रमाणका सम्बन्ध होनेपर धारावाहिक सन्ततिको कौन रोक सकता है ? अर्थात् कोई नहीं रोक सकता, क्योंकि सभी प्रमेयोंमें वह देखी जाती है ॥ ११२२ ॥

'यावज्जीव०' इत्यादि । यदि पूर्वपक्षी यह कहे कि यावज्जीव (जीवनपर्यन्त) अविच्छिन्न सन्तति नहीं हो सकती, तो इसपर हमारा यह कहना है कि भले ही न हो, क्योंकि अविच्छिन्न सन्ततिसे तुम्हें क्या लेना देना है अर्थात् तुम्हें उससे कौनसा अभीष्ट होनेवाला है ? यह बतलाओ ॥ ११२३ ॥

'तादृक्सन्तति०' इत्यादि । यदि तादृश (अविच्छिन्न) सन्तति नहीं होगी, तो पुरुषको फिर भ्रमका उदय होगा, इस परिस्थितिमें राग-द्वेष उत्पन्न होंगे, इसलिए मुक्ति नहीं होगी, यदि ऐसा कहो, तो इसका भी उत्तर सुनो ॥११२४॥

'मुक्तिरायुः०' इत्यादि । मरनेसे पहले तुम मुक्ति चाहते हो या पीछे ? प्रथम पक्ष तो ठीक नहीं है, क्योंकि प्रारब्धभोगका निवारण तो देवता भी नहीं कर सकते ॥ ११२५ ॥

'पश्चात्तनी' इत्यादि । मरणके पश्चात् कालकी मुक्तिको तो कौन हटा

सञ्चितारब्धयोर्ज्ञानभोगाभ्यां कर्मणोः क्षये ।
जन्महेतोरसद्भावान्मुक्तिरेवाऽवशिष्यते ॥ ११२७ ॥
रागादिजन्येनाऽऽगामिकर्मणा श्लिष्यते नहि ।
प्रियाप्रिये ज्ञातयोऽस्य जगृहुः पुण्यपातके ॥ ११२८ ॥
ब्रह्मात्मबोधमात्रेण शास्त्रार्थस्य समाप्तितः ।
रागादयः सन्तु कामं न तद्भावोऽपराध्यते ॥ ११२९ ॥
रागादिरोधाद्ये मुक्तिमाहुस्ते प्रलये कुतः ।
न मुक्तास्तत्र रागादेर्निरोधोऽभूदशेषतः ॥ ११३० ॥
तावानपि न पर्याप्तो निरोधो मुक्तये, कथम् ।
अल्पीयोऽहःसमभ्यस्तो निरोधोऽलं विमुक्तये ॥ ११३१ ॥

सकता है। रागादि उन्हें हटा देंगे, यह कहना तो बालवचन है। [क्योंकि प्रारब्धके नाशसे नष्ट हुए रागादि प्रतिबन्धक नहीं हो सकते, यह भाव है] ॥ ११२६ ॥

'सञ्चिता०' इत्यादि। ज्ञानसे सञ्चित कर्मोंका और भोगसे प्रारब्ध कर्मोंका नाश होनेपर जन्मका कोई हेतु ही नहीं रहता, इसलिए केवल मुक्ति ही शेष रहती है ॥ ११२७ ॥

'रागादि०' इत्यादि। रागादिसे उत्पन्न होनेवाले आगामी कर्मका विद्वान्‌में श्लेष नहीं होता। ज्ञानीके प्रिय और अप्रिय पुण्य और पापोंको मित्र और शत्रु ग्रहण कर लेते हैं; इसीसे विद्वान्‌में आगामी कर्मका श्लेष नहीं होता है ॥ ११२८ ॥

'ब्रह्मात्म०' इत्यादि। ब्रह्मात्मबोधमात्रसे शास्त्रार्थ समाप्त हो चुका है; इसलिए तत्त्वज्ञानीमें राग, द्वेष आदि भले ही यथेष्ट रूपसे रहें; परन्तु उनका सद्भाव ज्ञानीकी कोई हानि नहीं कर सकता [क्योंकि वे प्रारब्ध कर्मका फल देनेके लिए ही ज्ञानीमें आभासरूपसे विद्यमान हैं] ॥ ११२९ ॥

'रागादिरोधाद्ये' इत्यादि। रागादिके निरोधसे जो मुक्ति कहते हैं; वे प्रलयकालमें मुक्त क्यों न हुए, क्योंकि उसमें तो उनके रागादिका पूर्णरीतिसे निरोध हो गया था ॥ ११३० ॥

'तावानपि' इत्यादि। उतने प्रचुर कालसे अभ्यस्त निरोध भी जब मुक्तिके लिए पर्याप्त न हुआ, तब थोड़े दिनोंसे अभ्यस्त निरोध मुक्तिके लिए पर्याप्त होगा; यह कैसे कह सकते हैं ? ॥ ११३१ ॥

बोधाभावादमुक्तिश्चेत्प्रलये तर्हि बोधतः ।
मुक्तिरित्येव वक्तव्यं कोऽर्थो रागादिरोधतः ॥ ११३२ ॥
रागादिष्वनिरुद्धेषु बोध एव न सम्भवेत् ।
यदि तर्हि निरुध्यन्तामाबोधं ते बुभुत्सुभिः ॥ ११३३ ॥
पश्चात्तु यदि बोधेन बाध्यन्तेऽस्तु तथैव तत् ।
अथाऽऽरब्धेन जन्येरन् जन्यन्तां भोगसिद्धये ॥ ११३४ ॥
निरोद्धुं नहि शक्यन्ते रागाद्या भोगहेतवः ।
बुभुत्सुबुद्धमूढानां मध्ये केनाऽपि धीमता ॥ ११३५ ॥
अभोगहेतवो ये स्युरविचारैकनिर्मिताः ।
ते तु बुद्धबुभुत्सुभ्यां निरुध्यन्ते विचारतः ॥ ११३६ ॥
ये भोगहेतवस्तेऽपि प्रबुद्धे भ्रष्टबीजवत् ।
दृश्यन्ते बोधदग्धाश्चेन्नीरागादिः सुखी भवेत् ॥ ११३७ ॥

'बोधाभावा०' इत्यादि । पूर्वपक्षी यदि यह कहे कि प्रलयकालमें बोधका अभाव था, इसलिए मुक्ति नहीं हुई, तो इसपर हम कहते हैं कि बोधसे ही मुक्ति होती है, यही कहना चाहिए फिर रागादिके निरोधसे मुक्ति होती है, ऐसा कहनेसे क्या लाभ ? ॥ ११३२ ॥

'रागादि०' इत्यादि । यदि पूर्वपक्षी कहे कि रागादिका निरोध न होनेपर बोधका ही होना संभव नहीं है, तो बोधपर्यन्त जिज्ञासुओंको निरोध करना चाहिए, यह मानना होगा ॥ ११३३ ॥

'पश्चात्तु' इत्यादि । बोधके पश्चात् यदि बोधसे ही रागादिका बाध हो जाय, तो ठीक ही है । यदि प्रारब्धसे वे उत्पन्न होते हैं; तो भोगकी सिद्धिके लिए उत्पन्न होने दो ॥ ११३४ ॥

'निरोद्धुम्' इत्यादि । जिज्ञासु, ज्ञानी, अज्ञानी—इनमें से कोई भी बुद्धिमान् भोगके हेतु रागादिको नहीं रोक सकता है ॥ ११३५ ॥

'अभोग०' इत्यादि । जो भोगके हेतु नहीं हैं और केवल अविवेकसे उत्पन्न हुए हैं, ऐसे राग आदिको ज्ञानी और जिज्ञासु विचारसे रोक लेते हैं ॥ ११३६ ॥

'ये भोग०' इत्यादि । जो भोगके हेतु रागादि हैं, वे भी भुने हुए अन्नकी तरह बोधसे ज्ञानीमें दग्ध हो चुके हैं, इसलिए वास्तवमें ज्ञानी राग आदिसे रहित और सुखी है ॥ ११३७ ॥

आगमाद्वेद चेद्ब्रह्म ब्रह्मैव भवति स्वयम् ।
फलावस्थस्य च सतः काऽतो रागादिसम्प्लुतिः ॥ ११३८ ॥
ज्ञाततत्त्वस्य न पुनर्भ्रान्त्युत्पत्तिरहेतुतः ।
विशेषाज्ञानजा भ्रान्तिर्विशेषज्ञानिनः कुतः ॥ ११३९ ॥
यः सामान्यग्रहो यच्च विशेषाग्रहणं तथा ।
आरोप्यस्यैव संस्कारस्तत्त्रयं भ्रान्तिकारणम् ॥ ११४० ॥
चिदात्मत्वं तु सामान्यं विशेषो ब्रह्मरूपता ।
भवेदारोप्यसंस्कारो ह्यनादिर्द्वैतवासना ॥ ११४१ ॥
तत्र ब्रह्मात्मविज्ञाने निर्हेतुर्विभ्रमः कथम् ।
उदेति, द्वैतधीस्तेषां बाधितैवाऽनुवर्त्तते ॥ ११४२ ॥
तयाऽनुवृत्त्याऽऽरब्धस्य शेषोऽप्यत्रोपभुज्यते ।
विद्यया सर्वभावश्च भुञ्जानेनाऽनुभूयते ॥ ११४३ ॥

'आगमात्' इत्यादि । शास्त्रसे जिसको ब्रह्मका ज्ञान हो चुका है, वह स्वयं ब्रह्म ही है और फलावस्थामें स्थित है, अतः उसकी रागादि क्या हानि कर सकते हैं ? ॥ ११३८ ॥

'ज्ञाततत्त्वस्य' इत्यादि । तत्त्वज्ञानीको फिर भ्रमकी उत्पत्ति हो, इसका कोई कारण नहीं है; क्योंकि विशेष धर्मके अज्ञानसे भ्रान्ति हुआ करती है; वह तो आत्माके नित्यमुक्तत्व आदि विशेष धर्मको जानता है; इसलिए उसको भ्रान्ति कैसे होगी ? ॥ ११३९ ॥

'यः सामान्य०' इत्यादि । अधिष्ठानका सामान्यरूपसे ज्ञान, विशेषरूपसे अज्ञान तथा आरोप्यके ज्ञानका संस्कार—ये तीन भ्रान्तिके कारण हैं ॥११४०॥

'चिदात्मत्वम्' इत्यादि । चिदात्मत्व सामान्यरूप है, ब्रह्मरूपता विशेषरूप है और अनादि द्वैतवासना आरोप्यका संस्कार है ॥ ११४१ ॥

'तत्र ब्रह्मात्म०' इत्यादि । मैं ब्रह्म हूँ, ऐसा ज्ञान होनेपर भ्रम कैसे हो सकता है, क्योंकि कारणभूत विशेषरूपका अज्ञान नहीं है, इसलिए ज्ञानवान्‌की द्वैतबुद्धिकी बाधित ही अनुवृत्ति होती है ॥ ११४२ ॥

'तयाऽनुवृत्त्या०' इत्यादि । उस बाधित अनुवृत्तिसे प्रारब्धके शेषका भोग होता है और प्रारब्धफलका भोग करते हुए ही तत्त्वज्ञानी विद्यासे सर्वभावका अनुभव करता है ॥ ११४३ ॥

देहादिरेव भोगस्य हेतुर्न त्वस्य वस्तुता ।
अनृतेनाऽपि भोगोऽस्ति स्वप्ने देहादिना यतः ॥ ११४४ ॥
वस्तुत्वमेव विद्येयं बाधते नाऽनृतात्मताम् ।
नाऽऽदर्शस्थमुखं बाध्यं स्वमुखैकत्वविद्यया ॥ ११४५ ॥
वास्तवांशस्य दग्धत्वात् प्रतीत्या भोगसम्भवात् ।
जीवन्मुक्तिकथा प्रोक्ता प्रारब्धान्तमनिन्दिता ॥ ११४६ ॥
तस्मान्न जीवतः सर्वभावः क्वाऽपि विरुध्यते ।
अहं ब्रह्मेति यो वेत्ति सद्यः सर्वं भवत्यसौ ॥ ११४७ ॥
आत्मेत्येवेति विद्यायाः सूत्रं यत् सूत्रितं पुरा ।
तद्व्याख्यानमिदं श्रुत्या संक्षेपेण समापितम् ॥ ११४८ ॥
इत्थमादेयविद्यायाः सूत्रवृत्ती उदाहृते ।
हेयाविद्यां स्वकार्येण युक्तां सूत्रयति श्रुतिः ॥ ११४९ ॥

'देहादिरेव' इत्यादि । देहादि भोगके हेतु हैं, उनकी सत्यता भोगकी हेतु नहीं है, क्योंकि स्वप्नमें मिथ्याभूत देह आदिसे भोग होता ही है ॥११४४॥

'वस्तुत्वमेव' इत्यादि । यह विद्या वस्तुत्वका बाध करती है, मिथ्या-स्वरूपका बाध नहीं करती, क्योंकि अपने मुखकी एकताके ज्ञानसे दर्पणस्थ मुखका बाध नहीं हुआ करता ॥ ११४५ ॥

'वास्तवांशस्य' इत्यादि । वास्तव अंश दग्ध हो चुका है और प्रतीतिसे भोग हो सकता है, इसलिए प्रारब्धकी समाप्तिपर्यन्त जीवन्मुक्ति-कथाकी कोई निन्दा नहीं कर सकता ॥ ११४६ ॥

'तस्मान्न०' इत्यादि । इसलिए जीवित अवस्थामें सर्वभावका कोई विरोधी नहीं है, क्योंकि मैं ब्रह्म हूँ, इस प्रकार जो जानता है; वह ज्ञानकालमें ही सर्वात्मा हो जाता है ॥ ११४७ ॥

'आत्मेत्येव०' इत्यादि । 'आत्मेत्येव' यह जो पहले विद्याका सूत्र कहा था, उसका यह व्याख्यान संक्षेपसे श्रुतिने समाप्त कर दिया ॥ ११४८ ॥

'इत्थमा०' इत्यादि । इस प्रकार आदेय (ग्रहण करने योग्य) विद्याका सूत्र और उसकी वृत्ति कह दी गई अब अपने कार्यसहित हेया (त्याग करने योग्य) अविद्याको श्रुति सूत्रित करती है ॥ ११४९ ॥

स्वस्मादन्यां देवतां य उपास्ते स्वं न वेद सः ।
इति सूत्रमविद्यायाः सकार्यायाः श्रुतीरितम् ॥ ११५० ॥
स्वब्रह्मत्वापरिज्ञानमविद्याऽनर्थकारिणी ।
अन्योपास्त्या पारतन्त्र्यमिहाऽनर्थ इतीर्यते ॥ ११५१ ॥
नन्वव्याकृतमज्ञानं व्याकृतं कार्यमीरितम् ।
तदेव द्वयमत्राऽपि भूयः कस्मादुदीर्यते ॥ ११५२ ॥
शृणु विद्याफले पुंसां विसंवादभ्रमोदयम् ।
विनिवारयितुं बोधविनिवर्त्यं विविच्यते ॥ ११५३ ॥
अध्यात्ममधिदैवं च जीवत्वेशत्वकल्पिका ।
द्विधा शक्तिरविद्याया द्वैविध्यं तद्विविच्यते ॥ ११५४ ॥
स्वाश्रयं मोहयेद्याऽसौ शक्तिर्जीवत्वकल्पिका ।
साऽस्य ब्रह्मत्वमावृत्य जनयेज्जीवताभ्रमम् ॥ ११५५ ॥

'स्वस्मादन्याम्' इत्यादि । अपनेसे अन्य देवताकी जो उपासना करता है; वह आत्माको नहीं जानता है, इस प्रकार कार्यसहित अविद्याका सूत्र श्रुति द्वारा कहा गया है ॥ ११५० ॥

'स्वब्रह्मत्वा०' इत्यादि । आत्माके ब्रह्मत्वका अज्ञान ही अनर्थकारिणी अविद्या है, अन्यकी उपासनासे जो परतन्त्रता होती है, वही प्रकृतमें अविद्याकृत अनर्थ कहा जाता है ॥ ११५१ ॥

'नन्वव्याकृत०' इत्यादि । अव्याकृत अज्ञान है और व्याकृत कार्य है, यह पहले कह चुके हैं; फिर उन दोनोंका यहाँ क्यों उल्लेख किया जाता है ? ॥ ११५२ ॥

'शृणु' इत्यादि । सुनो, विद्यासे होनेवाले मोक्षरूप फलमें पुरुषोंको निष्फलताके भ्रमकी निवृत्तिके लिए बोधसे निवर्त्यका (निषेध्यके स्वरूपका) विवेचन किया जाता है ॥ ११५३ ॥

'अध्यात्म०' इत्यादि । जीवत्व और ईश्वरत्वकी कल्पना करनेवाली अविद्याकी शक्ति अध्यात्म और अधिदैव भेदसे दो प्रकारकी है, उन दो प्रकारोंका विवेचन किया जाता है ॥ ११५४ ॥

'स्वाश्रयम्' इत्यादि । जो शक्ति अपने आश्रयको मोहित कर देती है,

जीवोऽहमिति मूढोऽन्यामुपास्ते देवतामयम् ।
सेयं मोहकरी शक्तिर्विद्ययैव निवर्त्तते ॥ ११५६ ॥
न मोहयति या शक्तिः स्वाश्रयं साऽऽधिदैविकी ।
आविर्भावतिरोभावौ व्याकृताव्याकृताभिधौ ॥ ११५७ ॥
प्रतिभासत एवैषा विदुषोऽप्यत्र जीवतः ।
तस्याः प्रारब्धभोगान्ते प्रतिभासो निवर्त्तते ॥ ११५८ ॥
तामाधिदैविकीं शक्तिमाहुर्मायेति केचन ।
आध्यात्मिकीं मोहकरीमविद्येति प्रचक्षते ॥ ११५९ ॥
अविद्यामाययोर्भेदमात्यन्तिकमपाकरोत् ।
यत्नाद्विवरणाचार्य ऊचे त्वाकारभिन्नताम् ॥ ११६० ॥

वही जीवत्वकी कल्पना करती है और वह इसके (जीवके) ब्रह्मत्वका आवरण करके जीवत्वभ्रमको उत्पन्न करती है ॥ ११५५ ॥

'जीवोऽहम्' इत्यादि। इससे 'मैं जीव हूँ' ऐसा मानकर यह अज्ञानी अन्य देवताकी उपासना करता है, यह मोहकरी शक्ति विद्यासे हीं निवृत्त होती है ॥ ११५६ ॥

'न मोहयति' इत्यादि। जो शक्ति अपने आश्रयको मोहित नहीं करती, वह आधिदैविकी शक्ति है। व्याकृतशब्दका अर्थ आविर्भाव और अव्याकृत शब्दका अर्थ तिरोभाव है ॥ ११५७ ॥

'प्रतिभासतः' इत्यादि। जीवनकालमें विद्वान्‌को भी ये दोनों भासते ही रहते हैं; प्रारब्धभोगके अन्तमें प्रतिभास भी निवृत्त हो जाता है ॥११५८॥

'तमाधिदैविकीम्' इत्यादि। उस आधिदैविकी शक्तिको कोई लोग माया कहते हैं और आध्यात्मिकी मोहकरी शक्तिको अविद्या कहते हैं ॥११५९॥

'अविद्या०' इत्यादि। विवरणाचार्यने अविद्या और मायाके आत्यन्तिक भेदका निराकरण किया है; उनके भिन्न-भिन्न आकार कहे हैं। भाव यह है कि मूल प्रकृति ही विक्षेपशक्तिकी प्रधानतासे आधिदैविक शक्ति अथवा माया कही जाती है, वही मूल प्रकृति आवरणशक्तिकी प्रधानतासे अध्यात्मशक्ति अथवा अविद्या कही जाती है। आवरणशक्तियाँ प्रत्येक जीवमें भिन्न-भिन्न हैं, इसलिए एक जीवमें विद्याकी उत्पत्ति होनेसे उस जीवके आवरणकी

सृष्टिप्रकरणे तत्र मायाकारः पुरोदितः ।
अव्याकृतगिरा तस्य कार्यं व्याकृतमीरितम् ॥ ११६१ ॥
कर्मप्रकरणे त्वस्मिन्नविद्याकार ईर्यते ।
स्वस्माद्भिन्ना देवतेति धीरविद्याविजृम्भिता ॥ ११६२ ॥
स्वस्य तत्त्वमविज्ञाय यागदानादिकर्मभिः ।
स्वतोऽन्यदेवताः पाति ह्यनड्वान् वणिजं यथा ॥ ११६३ ॥

निवृत्ति होकर उस प्रकृतिमें जीवत्वापादक अविद्यात्वकी निवृत्ति होनेपर भी अन्य जीवोंके संसारका हेतु जो मायाका स्वरूप है, वह निवृत्त नहीं होता, क्योंकि उन जीवोंके प्रारब्धसे वह प्रतिबद्ध है। उस मायास्वरूपके नष्ट न होनेपर भी विद्वान्‌का, देहपातके अनन्तर ही असङ्ग, शुद्ध चैतन्यके साथ तादात्म्य होनेसे, मायाके साथ सम्बन्ध नहीं होता; इसलिए मुक्त पुरुषको माया और मायाके कार्यका प्रतिभास नहीं होता। कोई एकदेशी माया और अविद्याका आत्यन्तिक भेद कहते हैं। विवरणाचार्य श्रीप्रकाशात्मचरणोंने इस एकदेशी मतका इस प्रकार निराकरण किया है—'माया चाविद्या च स्वयमेव भवति' (माया और अविद्या आप ही होती हैं) इस श्रुति और 'मायैवाज्ञानशब्देन पठ्यते मुनिसत्तम ।' इत्यादि स्मृतिके विरोधसे माया और अविद्याका जो भेदव्यवहार है, वह उक्त आकारके भेदमात्रसे उपपन्न हो सकता है, इसलिए माया और अविद्याका आत्यन्तिक भेद नहीं है ॥ ११६० ॥

'सृष्टिप्रकणे' इत्यादि । पहले सृष्टिके प्रकरणमें अव्याकृतशब्दसे मायाका आकार कहा गया है और व्याकृतशब्दसे मायाका कार्य कहा गया है ॥ ११६१ ॥

'कर्मप्रकरणे' इत्यादि । इस कर्मके प्रकरणमें तो अव्याकृतशब्दसे अविद्याका आकार कहा जाता है । अपनेसे भिन्न देवताको समझना ही अविद्याका विलास है ॥ ११६२ ॥

'स्वस्य तत्त्वम०' इत्यादि । जैसे बैल वहन आदिसे वैश्यका पालन करता है; वैसे ही स्वरूपके तत्त्वको न जानकर याग, दान आदि कर्मोंसे यह मनुष्य अन्य देवताओंका पालन करता है ॥ ११६३ ॥

अपि भूरिपशोः पुंस एकस्मिन्नपि तस्करैः ।
ह्रियमाणे पशौ दुःखं किमु सर्वापहारतः ॥ ११६४ ॥
सर्वस्वतुल्ये नृपशौ ब्रह्मधीपरिमोषिणा ।
ह्रियमाणे महद् दुखं स्यात् सर्वेषां दिवौकसाम् ॥ ११६५ ॥
तस्मादेषां तन्न प्रियं यन्मनुष्या विजानते ।
ब्रह्मात्मत्वमतो देवाः प्रतिबध्नन्ति बोधजम् ॥ ११६६ ॥
प्रमादिनो बहिश्चित्ताः पिशुनाः कलहोत्सुकाः ।
संन्यासिनोऽपि दृश्यन्ते देवसंदूषिताशयाः ॥ ११६७ ॥
मुमुक्षुः कर्मभिर्देवानाराध्यैषामनुग्रहात् ।
अन्तःस्थितो वेत्ति चेत् स्वं पारतन्त्र्यान्निवर्तते ॥ ११६८ ॥

'अपि' इत्यादि । जिस पुरुषके पास बहुत पशु हों, उनमें से किसी एकको भी यदि चोर चुरा ले जावे, तो उसको दुःख होता है, फिर सभी पशुओंकी चोरी होनेपर तो उसके दुःखका कहना ही क्या है ? ॥ ११६४ ॥

'सर्वस्वतुल्ये' इत्यादि । देवताओंके सर्वस्वतुल्य इस मनुष्यरूप पशुको जब ब्रह्मज्ञानरूप तस्कर चुरा लेता है, तब सभी देवताओंको बड़ा दुःख होता है ॥ ११६५ ॥

'तस्मादेषाम्' इत्यादि । इसलिए देवताओंको यह प्रिय नहीं है कि मनुष्य लोग ब्रह्मात्मभावका परिज्ञान करें । इसलिए देवता लोग ज्ञानसे उत्पन्न होनेवाले ब्रह्मात्मभावका प्रतिबन्ध करते हैं ॥ ११६६ ॥

'प्रमादिनो' इत्यादि । चूँकि देवता चित्तको दूषित कर देते हैं, इसी कारण संन्यासी भी प्रमादी, बहिर्मुख, पिशुन (निन्दक) और कलहप्रिय देखे जाते हैं । श्रवण आदिमें मनका समाहित न होना प्रमाद है, प्रमाद चित्तकी बहिर्मुखताका कारण है और बहिर्मुखता परोत्कर्षासहिष्णुत्वमें (दूसरेके उत्कर्षको सहन न करनेमें) कारण है और कलह कुतूहल और प्रमादमें कारण है । आराधना न करनेसे देवताओंकी अवज्ञासे चित्तमें ये दोष उत्पन्न हो जाते हैं, यह भाव है ॥ ११६७ ॥

'मुमुक्षुः' इत्यादि । जब मुमुक्षु पुरुष कर्मोंसे देवताओंका आराधन करके

यो देवपारतन्त्र्यस्य हेतुर्मोहश्चिदात्मनः ।
ब्रह्मतत्त्वबुध्या हेयोऽसावित्येतदिह वर्ण्यते ॥ ११६९ ॥
प्रामाण्यं कर्मकाण्डस्य देवानां प्रभुता तथा ।
पशुकल्पेषु मूढेषु भवेन्न तु विवेकिनि ॥ ११७० ॥
इत्थमाध्यात्मिकाज्ञानं कर्माधिकृतिकारणम् ।
बोधहेयं जगद्धेतोरव्यक्तात् प्रविवेचितम् ॥ ११७१ ॥
नन्वब्रह्मत्वधीर्यद्वदहं ब्रह्मेति बोधतः ।
निवर्तते तथा द्वैतधीरप्यद्वैतबोधतः ॥ ११७२ ॥
ततश्च जीवतो बोधहेयं किञ्चिदथेतरत् ।
भुक्तभोगस्य देहान्ते नङ्क्ष्यतीत्यसदीरितम् ॥ ११७३ ॥
नैष दोषो यतो बोधः कृत्स्नाज्ञानं दहन्नपि ।
न दहेद्भोगहेतुत्वमारब्धप्रतिबन्धतः ॥ ११७४ ॥

इन देवताओंके अनुग्रहसे अन्तर्मुख होकर अपने स्वरूपको जान लेता है, तब परतन्त्रता नष्ट हो जाती है ॥ ११६८ ॥

'यो देवपार०' इत्यादि । देवताओंकी परतन्त्रताका हेतु चिदात्माका अज्ञान है और ब्रह्मज्ञानसे उसका त्याग होता है, इसका यहांपर वर्णन किया जाता है ॥ ११६९ ॥

'प्रामाण्यम्' इत्यादि । कर्मकाण्डकी प्रमाणता और देवताओंकी प्रभुता पशुतुल्य अज्ञानियोंमें है, विवेकीमें नहीं ॥ ११७० ॥

'इत्थमा०' इत्यादि । इस प्रकार कर्मोंके अधिकारका कारणीभूत एवं बोधसे निवृत्त होनेवाला जो आध्यात्मिक अज्ञान है, उसको, जगत्के कारण अव्यक्तसे पृथक् करके, दिखला दिया ॥ ११७१ ॥

'नन्व०' इत्यादि । जैसे ब्रह्मज्ञानसे अब्रह्मत्वज्ञान निवृत्त होता है; वैसे ही अद्वैतज्ञानसे द्वैतज्ञान निवृत्त होता है ॥ ११७२ ॥

'ततश्च' इत्यादि । इसलिए सर्व द्वैतकी निवृत्तिका अङ्गीकार करनेपर जीवित पुरुषके अविद्यात्व अंशकी ज्ञानसे निवृत्ति होती है और मायाके कार्य जगत्का प्रतिभास तब तक होता रहता है जब तक प्रारब्ध रहता है, और भोगोंके भोग लेनेसे देहके अन्तमें वह नष्ट हो जायगा; यह कथन समीचीन नहीं है ॥ ११७३ ॥

'नैष दोषो' इत्यादि । यह दोष नहीं है, क्योंकि सम्पूर्ण अज्ञानको दग्ध करता

मण्यादयो यथा वह्नेः प्रतिबध्नन्ति दग्धृताम् ।
न तु प्रकाशसामर्थ्यं तथांशप्रतिबन्धनम् ॥ ११७५ ॥
भोगोपयुक्तं देहादि यावत्तावन्न बाध्यते ।
विद्ययाऽनुपयुक्तस्तु बाध्यते जीवताभ्रमः ॥ ११७६ ॥
ननु देहाभिमानेन विना भोगो न दृश्यते ।
सुप्तौ तेनाऽत्र भोगाय जीवभ्रान्तिरपेक्षिता ॥ ११७७ ॥
मैवं देहाभिमानस्य जीवभ्रान्तेः पृथक्त्वतः ।
कर्मजन्योऽभिमानः स्याद् भ्रान्तिस्त्वज्ञानमात्रजा ॥ ११७८ ॥
कर्मक्षयेऽभिमानोऽयं सुषुप्तौ प्रविलीयते ।
पुनः कर्मोद्भवे सोऽयमुदेत्येव हि जागरे ॥ ११७९ ॥
लिङ्गदेहस्थूलदेहसम्बन्धो लिङ्गकर्मजः ।
कर्माभावाद्ब्रह्मणस्तु जीवता नैव कर्मजा ॥ ११८० ॥

हुआ भी बोध प्रारब्धरूप प्रतिबन्धकसे भोगकी हेतुताको दग्ध नहीं करता है ॥ ११७४ ॥

'मण्यादयो' इत्यादि। जैसे चन्द्रकान्त मणि आदि अग्निकी दाहशक्तिका प्रतिबन्ध करते हैं; प्रकाशशक्तिका प्रतिबन्ध नहीं करते; वैसे ही ज्ञान मायाकी शक्तिके अंशका प्रतिबन्ध करता है ॥ ११७५ ॥

'भोगोपयुक्तम्' इत्यादि। विद्या भोगके उपयोगी जो देहादि हैं, उनका बाध नहीं करती, किन्तु भोगमें अनुपयोगी जो जीवत्वभ्रम है, उसका बाध कर देती है ॥ ११७६ ॥

'ननु०' इत्यादि। यदि कहो कि सुषुप्ति अवस्थामें देहका अभिमान न होनेसे भोग नहीं देखा जाता, इसलिए भोगके लिए जीवत्वभ्रमकी आवश्यकता है, तो यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि देहाभिमान और जीवत्व-भ्रम भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं। अभिमान कर्मोंसे उत्पन्न होता है और भ्रम अज्ञान-मात्रसे होता है ॥ ११७७-७८ ॥

'कर्मक्षये' इत्यादि। सुषुप्ति अवस्थामें कर्मोंका क्षय होनेसे देहाभिमान नष्ट हो जाता है और फिर जाग्रत् अवस्थामें कर्मोंका उद्भव होनेपर देहाभिमान उत्पन्न हो जाता है ॥ ११७९ ॥

'लिङ्ग०' इत्यादि। लिङ्गदेह और स्थूलदेहका सम्बन्ध लिङ्गदेहके कर्मोंसे

लिङ्गदेहस्य सान्निध्यादविवेकेन जीवता ।
प्राणधारणरूपैषा भ्रमाद्ब्रह्मणि कल्पिता ॥ ११८१ ॥
अविवेककृतं यत्तद्विवेकेन विलीयते ।
कर्मापादितसम्बन्धो लीनः स्यात्कर्मणः क्षये ॥ ११८२ ॥
अज्ञानजत्वात्कर्मापि बाध्यं यद्यपि विद्यया ।
तथाऽप्यतीतकर्मैतद्बाध्यते विद्यया कथम् ॥ ११८३ ॥
फलं नाऽऽरभते यावत्तावत्कर्म स्वरूपतः ।
वर्तते फलमुत्पाद्य निवर्त्तेतैव बीजवत् ॥ ११८४ ॥
यथोत्पाद्याऽङ्कुरं बीजं जहात्येव हि बीजताम् ।
सोऽङ्कुरो वृक्षरूपेण वर्द्धते न विनश्यति ॥ ११८५ ॥

उत्पन्न होता है । ब्रह्ममें कोई कर्म नहीं है, इसलिए जीवत्वभ्रम कर्मजन्य नहीं है ॥ ११८० ॥

'लिङ्गदेहस्य' इत्यादि । लिङ्गदेहके सान्निध्यसे यह प्राणधारणरूप जीवभाव अविवेकजन्य भ्रमसे ब्रह्ममें कल्पित है ॥ ११८१ ॥

'अविवेक०' इत्यादि । अविवेकका कार्य विवेकसे नष्ट हो जाया करता है; इसलिए कर्मजन्य सम्बन्ध कर्मोंका क्षय होनेसे सुषुप्तिमें लीन हो जाता है ॥ ११८२ ॥

'अज्ञानत्वात्' इत्यादि । यद्यपि अज्ञानका कार्य होनेसे कर्मका भी विद्यासे बाध होना चाहिए, तथापि अतीत कर्मका विद्या कैसे बाध कर सकती है अर्थात् ज्ञानोत्पत्तिकालमें जब प्रारब्ध कर्म हैं ही नहीं तब उनका ज्ञानसे बाध कैसे होगा ? ॥ ११८३ ॥

'फलं नाऽऽरभते' इत्यादि । जबतक कर्म फलका आरम्भ नहीं करता तबतक कर्म स्वरूपसे बना रहता है और फलको उत्पन्न करके बीजकी तरह नष्ट हो जाता है ॥ ११८४ ॥

'यथो०' इत्यादि । जैसे अङ्कुरको उत्पन्न करके बीज बीजभावका त्याग कर देता है, वह अङ्कुर वृक्षरूपसे बढ़ता ही रहता है, नष्ट नहीं होता ॥ ११८५ ॥

तथा देहादिमुत्पाद्य युक्तं कतिपयायुषा ।
कर्म त्यजति कर्मत्वं देहादिरनुवर्त्तते ॥ ११८६ ॥
मुक्तो बाणो यथा वेगक्षये पतति नाऽन्यथा ।
असौ देहस्तथैवाऽऽयुःक्षये शाम्यति नाऽन्यथा ॥ ११८७ ॥
यावदायुस्तावदेष भुङ्क्ते भ्रमविवर्जितः ।
अन्तरेणाऽपि जीवत्वभ्रमं भोगोऽत्र सम्भवेत् ॥ ११८८ ॥
सुखदुःखविकाराढ्यधियः साक्ष्यवभासता ।
भोगः प्रोक्तः स भोगश्च समानो मूढबुद्धयोः ॥ ११८९ ॥
भोक्तृत्वमपि कर्तृत्वं चिदाभासगतं चिति ।
मूढ आरोपयेद् बुद्धो नेति वैषम्यमेतयोः ॥ ११९०
इत्युक्तयुक्तितस्तस्य तावदेव चिरं त्विति ।
श्रुतेर्ज्ञान्यनुभूतेश्च भोगो बाध्यो न बोधतः ॥११९१ ॥

'तथा' इत्यादि । वैसे ही कुछ आयुसे युक्त देहको उत्पन्न करके कर्म कर्मभावको त्याग देता है और देहादि बने रहते हैं। जैसे धनुषसे छूटा हुआ बाण वेगका क्षय होनेपर ही गिरता है, अन्यथा नहीं गिरता, वैसे ही यह देह आयुका क्षय होनेपर ही नष्ट होता है, अन्यथा नष्ट नहीं होता ॥ ११८६–८७ ॥

'यावदायु०' इत्यादि । ज्ञानवान् पुरुष जबतक देह है तबतक भ्रमरहित होकर भोगोंको भोगता है, इसलिए जीवत्वभ्रमके बिना भी भोगका सम्भव है ॥ ११८८ ॥

'सुखदुःख०' इत्यादि । सुख, दुःख आदि विकारोंसे युक्त बुद्धिका जो साक्षीसे प्रकाश होता है; उसीको भोग कहते हैं; वह भोग अज्ञानी और ज्ञानी दोनोंको समान होता है ॥ ११८९ ॥

'भोक्तृत्वमपि' इत्यादि । भोक्तृत्व और कर्तृत्व चिदाभासके धर्म हैं । अज्ञानी उनका चेतनमें आरोप करता है और ज्ञानी चेतनमें आरोप नहीं करता, यही उन दोनोंमें परस्पर वैलक्षण्य है ॥ ११९० ॥

'इत्युक्त०' इत्यादि । इस उक्त युक्तिसे, 'तस्य तावदेव चिरम्' इस श्रुतिसे और ज्ञानीके अनुभवसे यह सिद्ध होता है कि ज्ञानसे भोगका बाध नहीं होता ॥ ११९१ ॥

कर्माधिकारिजीवस्य भ्रान्तिकृद्यदवेदनम् ।
तद्बोधबाध्यं तद्बाधे याति देवाद्यधीनता ॥ ११९२ ॥
ननु बोधात् पुराऽप्यात्मा न देवादिवशं गतः ।
देहादि तूर्ध्वमप्यस्ति यद्देवादिवशानुगम् ॥ ११९३ ॥
तथा च सत्यबुद्धस्य कर्मित्वं न विवेकिनः ।
इति व्यवस्थापयितुं न शक्यमिति चेन्न तत् ॥ ११९४ ॥
मुक्तोऽहमात्मा देहादिरारब्धान्ते विलीयते ।
भाविजन्म न कस्याऽपीत्येवं ज्ञाने कुतः क्रिया ॥ ११९५ ॥
अवाप्स्याम्युत्तमं देहमित्यध्यस्याऽऽत्ममोहतः ।
तद्देहसाधने पुण्ये यथाशास्त्रं प्रवर्त्तते ॥ ११९६ ॥
अतः कर्मप्रकरणे कर्महेतुमवेदनम् ।
सूत्रयित्वाऽथ तत्कार्यं पारतन्त्र्यादि वर्ण्यते ॥ ११९७ ॥

'कर्माधिकारि०' इत्यादि । कर्माधिकारी जीवमें भ्रमको उत्पन्न करनेवाला जो अज्ञान है, उसका ज्ञानसे बाध होता है और अज्ञानका बाध होनेसे देवताओंकी परतन्त्रता नष्ट हो जाती है ॥ ११९२ ॥

'ननु' इत्यादि । बोधसे पहले भी आत्मा देवादिके वशमें नहीं था और देवताओंके वशमें रहनेवाले देह आदि तो ज्ञानके अनन्तर भी देवताओंके अधीन हैं ॥११९३॥

'तथा च' इत्यादि । ऐसी दशामें अज्ञानी कर्मी है; विवेकी कर्मी नहीं है, यह व्यवस्था नहीं की जा सकती, ऐसा कहें, तो समीचीन नहीं है ॥ ११९४ ॥

'मुक्तोऽह०' इत्यादि । आत्मस्वरूप मैं मुक्त हूँ, प्रारब्धके अन्तमें देह आदि लीन हो जायँगे, भावी जन्म किसीका भी नहीं है, ऐसा ज्ञान होनेपर कर्म कैसे हो सकता है ? ॥ ११९५ ॥

'अवाप्स्या०' इत्यादि । मैं उत्तम देहको प्राप्त होऊँगा, यह अध्यास करके अज्ञान द्वारा उस देहके साधनीभूत पुण्यमें शास्त्रके अनुसार प्रवृत्त होता है ॥ ११९६ ॥

'अतः' इत्यादि । इसलिए कर्मके प्रकरणमें कर्मके कारण अज्ञानका सूत्ररूपसे कथन कर अब अज्ञानके कार्य परतन्त्रता आदिका वर्णन किया जाता है ॥११९७॥

स्पष्टीकृतं पारतन्त्र्यं पशुदृष्टान्ततो नृणाम् ।

श्रुतिः ॥ ब्रह्म वा इदमग्र आसीदेकमेव तदेकꣳसन्न व्यभवत् तच्छ्रेयोरूपमत्यसृजत क्षत्रं यान्येतानि देवत्रा क्षत्राणीन्द्रो वरुणः सोमो रुद्रः पर्जन्यो यमो मृत्युरीशान इति । तस्मात् क्षत्रात्परं नास्ति, तस्माद् ब्राह्मणः क्षत्रियमधस्तादुपास्ते राजसूये क्षत्र एव तद्यशो दधाति सैषा क्षत्रस्य योनिर्यद् ब्रह्म । तस्माद्यद्यपि राजा परमतां गच्छति ब्रह्मैवान्तत

'स्पष्टीकृतम्' इत्यादि । पशुके दृष्टान्तसे मनुष्योंकी परतन्त्रता स्पष्ट की गई।

'ब्रह्म वा इदमग्र आसीत्' ब्रह्म वै—जो अग्निको उत्पन्न करके अग्निरूपको प्राप्त हुआ वह ब्रह्म ही—ब्राह्मण-जातिके अभिमानसे 'ब्रह्म' कहा जाता है। यह क्षत्रादि जाति भी ब्रह्मसे अभिन्न (ब्रह्मरूप) ही—एक ही—थी अर्थात् क्षत्रादि भेद नहीं था। वह एक ब्रह्म (ब्राह्मण) अर्थात् क्षत्रिय आदि पालन करनेवालोंसे शून्य होनेके कारण समर्थ न हो सका अर्थात् कर्म करनेमें पर्याप्त न हो सका, इसलिए ब्रह्मने मैं ब्राह्मण हूँ, मेरा इस प्रकार कर्तव्य है, इस प्रकार ब्राह्मणजाति निमित्तक कर्म करनेकी इच्छासे अपने कर्मकर्तृत्वकी विभूतिके लिए श्रेयोरूप (अतिश्रेष्ठ) की—अतिशयित क्षत्रिय जातिकी—सृष्टि की । उसी क्षत्रको व्यक्तिभेदसे श्रुति दिखलाती है—जो ये लोकमें प्रसिद्ध देवताओंके बीचमें क्षत्रिय हैं । जातिके कथन पक्षमें बहुवचन होता है, इस स्मृतिसे अथवा व्यक्तिबहुत्वसे भेदका उपचार करके श्रुतिमें 'क्षत्राणि' यह बहुवचन कहा है ।

वे क्षत्र (क्षत्रिय) कौन हैं ? उन्हींको श्रुति कहती है—उनमें भी विशेष करके अभिषिक्तोंका ही निर्देश करती है—देवताओंका राजा इन्द्र, जलोंका राजा वरुण, ब्राह्मणोंका सोम, पशुओंका रुद्र, विद्युदादिका पर्जन्य, पितरोंका यम, रोगादिका मृत्यु, दीप्तियोंका ईशान इत्यादि देवताओंमें क्षत्रिय हैं । इसके अनन्तर इन्द्रादि देवताओंसे अधिष्ठित सोम और सूर्य वंशमें उत्पन्न होनेवाले मनुष्य क्षत्रियोंकी भी सृष्टि यहाँपर श्रुतिको अभिप्रेत है; यह समझना चाहिए, क्योंकि उन्हींके लिए देवक्षत्र सृष्टिका प्रस्ताव है ।

चूँ कि ब्रह्माकी अतिशयित सृष्टि क्षत्र है, इसलिए क्षत्रियसे भिन्न अन्य

उपनिश्रयति स्वां योनिं य उ एनꣳ हिनस्ति स्वाꣳ योनिमृच्छति स पापीयान्भवति यथा श्रेयाꣳसꣳ हिꣳसित्वा ॥ ११ ॥

स नैव व्यभवत् स विशमसृजत यान्येतानि देवजातानि गणश आख्यायन्ते वसवो रुद्रा आदित्या विश्वेदेवा मरुत इति ॥ १२ ॥

कोई ब्राह्मणजातिका नियन्ता नहीं है, इसलिए क्षत्रियका कारण होता हुआ भी ब्राह्मण राजसूय यज्ञमें क्षत्रियकी अपेक्षा नीचे खड़ा होकर ही ऊपर स्थित क्षत्रियकी उपासना करता है। क्षत्रमें ही वह अपने 'ब्रह्म' इस रूपसे ख्यात यशकी स्थापना करता है। राजसूयमें अभिषिक्त आसन्दी (मोढ़े) पर स्थित राजाके द्वारा हे ब्रह्मन्! यों आमन्त्रित किया गया ऋत्विक् फिर उसको उत्तर देता है—हे राजन्! तुम ब्रह्म हो! यह कथन ही क्षत्रमें उस यशका स्थापन करना है ॥

यह जो ब्रह्म (ब्राह्मण) है, वही प्रकृत क्षत्रकी योनि है; इसलिए यद्यपि राजा परमताको—राजसूयाभिषेक गुणको—अर्थात् राजसूयमें श्रेष्ठत्व गुणको प्राप्त होता है, तथापि ब्रह्मको ही—ब्राह्मण जातिको ही—अन्ततः याने अन्तकालमें अर्थात् कर्मकी समाप्ति होनेपर पुरोहितका आश्रय करता है—अपनी योनि पुरोहितको अपने आगे रखता है, यह अर्थ है। यदि बलके अभिमानसे अपनी योनि ब्राह्मण जातिकी हिंसा करता है—उसको अपनेसे नीचे देखता है, तो वह क्षत्रिय अपनी ही योनिका नाश करता है अर्थात् अपने ही प्रसवका विच्छेद (नाश) कर देता है। वह इस कर्मको करनेसे अतिपापी होता है। पहले ही क्षत्रिय क्रूर होनेसे पापी है, फिर अपने कारणकी हिंसासे अत्यन्त पापी हो जाता है, जैसे लोकमें श्रेयान्‌की (प्रशस्ततरकी) हिंसा करके (परिभव करके) अत्यन्त पापी होता है, वैसे ही समझना चाहिए ॥ ११ ॥

क्षत्रियकी सृष्टि करनेपर भी वह धनके उपार्जयिताके अभावसे ब्राह्मण कर्मके लिए समर्थ न हो सका, अतः कर्मसाधन धनके उपार्जनके लिए उसने वैश्यको उत्पन्न किया। कौन है फिर वह वैश्य? जो यह देवजात है, [यहाँ स्वार्थमें निष्ठा है, अतः] जो यह देवजातिभेद है, यह अर्थ है। उन्हें गणशः कहा जाता है। क्योंकि वैश्य गणप्राय ही होते हैं, क्योंकि वे प्रायः मिलकर ही धनके उपार्जनमें समर्थ होते हैं, एक एक नहीं। वसुओंका गण

स नैव व्यभवत्स शौद्रं वर्णमसृजत पूषणमियं वै पूषेयꣳ हीदꣳ सर्वं पुष्यति यदिदं किञ्च ॥ १३ ॥

स नैव व्यभवत्तच्छ्रेयोरूपमत्यसृजत धर्मं तदेतत्क्षत्रं यद्धर्मस्तस्माद्धर्मात्परं नास्ति। अथो अबलीयान्बलीयाꣳसमाशꣳसते धर्मेण यथा राज्ञैवं यो वै स धर्मः सत्यं वै तत्तस्मात्सत्यं वदन्तमाहुर्धर्मं वदतीति धर्मं वा वदन्तꣳ सत्यं वदतीत्येतद्ध्येवैतदुभयं भवति ॥ १४ ॥

आठ संख्यावाला है, रुद्र एकादश हैं, आदित्य द्वादश हैं और विश्वेदेवा त्रयोदश हैं, अथवा विश्वाके अपत्य सभी देवता सप्त-सप्त (४९) हैं ॥ १२ ॥

वह ब्रह्म सेवकके अभावसे फिर भी समर्थ न हुआ, अतः उसने शौद्रवर्णकी सृष्टि की। शूद्रको ही यहां शौद्र कहा है। स्वार्थमें अण् करके वृद्धि हुई है। कौनसा वह शूद्रवर्ण है जिसकी सृष्टि की ? पूषाकी। जो पालन करे उसको पूषा कहते हैं। कौन है वह पूषा ? उसका श्रुति विशेषरूपसे निर्देश करती है—यह पृथ्वी ही पूषा है, [आप ही उसका निर्वचन करती है—] क्योंकि पृथिवी ही जो कुछ है, उस सबका पालन करती है ॥ १३ ॥

चारों वर्णोंको उत्पन्न करके भी क्षत्रके उग्र होनेके कारण अनियतत्वकी शङ्कासे अपनेको कर्म करनेमें असमर्थ समझकर अत्यन्त श्रेयोरूप धर्मकी सृष्टि की। सृष्ट श्रेयोरूप धर्म क्षत्रका भी क्षत्र है अर्थात् क्षत्रका भी नियन्ता है, धर्म उग्रसे भी उग्र है, चूँकि धर्म क्षत्रका भी नियन्ता है, इसलिए उस धर्मसे पर नहीं है, क्योंकि उस धर्मसे सब नियममें रक्खे जाते हैं। सो कैसे ? कहा जाता है—दुर्बलतर भी अपनेसे अत्यन्त बलवालेको धर्मरूप बलसे जीतनेकी कामना करता है। जैसे लोकमें कोई एक दुर्बल कुटुम्ब सबसे बलिष्ठ राजाका आश्रय करके अन्य बलवान्‌को जीतनेकी इच्छा करता है। इसलिए सबसे बलवत्तर होनेके कारण धर्ममें सर्वनियन्तृत्व सिद्ध हो गया। लौकिक पुरुषों द्वारा व्यवहृत होनेवाला व्यवहाररूप जो धर्म है, वह सत्य है; सत्य माने शास्त्रोक्त अर्थ। वही शास्त्रोक्त अनुष्ठान धर्मनामवाला हो जाता है। बलवान् शास्त्रार्थत्वेन ज्ञायमान ही सत्य है, चूँकि ऐसा है; इसलिए शास्त्रके अनुसार

तदेतद्ब्रह्म क्षत्रं विट् शूद्रस्तदग्निनैव देवेषु ब्रह्माभवद्ब्राह्मणो मनुष्येषु क्षत्रियेण क्षत्रियो वैश्येन वैश्यः शूद्रेण शूद्रस्तस्मादग्नावेव देवेषु लोकमिच्छन्ते ब्राह्मणे मनुष्येष्वेताभ्यां हि रूपाभ्यां ब्रह्माभवत् ॥ १५ ॥

व्यवहारकालमें सत्यभाषण करनेवालेको समीपस्थित धर्म और सत्य—दोनोंके विवेकको जाननेवाले पुरुष—'धर्मं वदति' (धर्म कहता है) प्रसिद्ध लौकिक न्यायको कहता है, ऐसा कहते हैं। वैसे ही इसके विपरीत धर्मरूप लौकिक व्यवहारका कथन करनेवालेको सत्य कहता है, शास्त्रके अनुसार कहता है, ऐसा कहते हैं इन दोनोंके ज्ञान और अनुष्ठानसे धर्म ही होता है; इसलिए वह ज्ञानानुष्ठानलक्षण धर्म शास्त्रज्ञोंको और अन्य सबको भी नियममें रखता है; इसलिए वह धर्म क्षत्रका भी क्षत्र है, इसलिए उस धर्मका अभिमानी अज्ञानी कर्मविशेषके अनुष्ठानके लिए ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्रजातिविशेषरूप निमित्तको स्वीकार करता है। ये ब्राह्मण्यादि स्वभावसे ही कर्माधिकारके निमित्त हैं ॥ १४ ॥

ब्रह्म, क्षत्र, विट् और शूद्र इस प्रकार चातुर्वर्ण्यको उत्पन्न किया, ऐसा जो उपसंहार है, वह उत्तरार्थ[1] है। जो वह स्रष्टृ ब्रह्म है वह अग्निरूपसे ही देवताओंमें ब्रह्म (ब्राह्मण जाति) हुआ, अन्यरूपसे नहीं। मनुष्योंमें ब्राह्मणरूपसे वह ब्रह्म हुआ है। इतर वर्णोंमें विकारान्तरको प्राप्त होकर क्षत्रियरूपसे इन्द्रादि देवताओंसे अधिष्ठित क्षत्रिय हुआ, वैश्यसे[2] वैश्य, शूद्रसे[3] शूद्र। चूँकि[4] क्षत्रादिमें विकारापन्न होकर और अग्निमें ब्राह्मणरूप होकर ही अविकृत ब्रह्म स्रष्टा है; इसलिए अग्निमें ही, देवताओंके मध्यमें कर्मफलकी इच्छा अग्निसम्बद्ध कर्म करके ही करते हैं, यह अर्थ है। इसीलिए वह ब्रह्म कर्मोंके

१ अर्थात् पहले देवताओंमें प्रदर्शित जो वर्णविभाग है, उसकी उत्तरग्रन्थसे मनुष्योंमें योजना करनेके लिए उपसंहार है, यह भाव है।

२ वसु आदिसे अधिष्ठित होकर।

३ पूषासे अधिष्ठित होकर स्तुतिके लिए कहा है।

४ अग्न्यादिभावको प्राप्त होकर क्षत्रादिभावको प्राप्त होता है। क्षत्रादिभावको प्राप्त होकर अग्न्यादिभावको प्राप्त नहीं होता है, इतनेसे ब्रह्ममें विकृतत्व और अविकृतत्व अग्नि और ब्राह्मणकी स्तुतिके लिए कहा है।

अधिकरण अग्निरूपसे स्थित हुआ है, इसलिए उस अग्निमें कर्म करके उसके फलकी प्रार्थना करते हैं, यह युक्त है।

मनुष्योंके मध्यमें कर्मफलकी इच्छा होनेपर अग्न्यादिनिमित्तक क्रियाकी अपेक्षा नहीं होती, किन्तु ब्राह्मणजातिमात्रकी ही प्राप्तिसे पुरुषार्थकी सिद्धि होती है। जहाँपर देवाधीन पुरुषार्थकी सिद्धि है, वहींपर अग्न्यादि क्रियाकी अपेक्षा है। और 'जपसे ही ब्राह्मण सिद्ध होता है, इसमें संशय नहीं है; अन्य कुछ करे अथवा न करे ब्राह्मण मैत्र[1] कहा जाता है।' ऐसी स्मृति भी है और संन्यास[2] भी देखा जाता है, इसलिए मनुष्य ब्राह्मणत्व प्राप्त होनेपर ही कर्मफलरूप लोककी इच्छा करते हैं; क्योंकि इन दोनों ब्राह्मण और अग्निरूप कर्मके कर्ता और अधिकरणोंसे ब्रह्म साक्षात् स्रष्टा हुआ है।

यहांपर परमात्मलोककी अग्निमें और ब्राह्मणमें इच्छा करते हैं[3], ऐसा कोई कहते हैं; वह ठीक नहीं है, क्योंकि अविद्याके अधिकारमें कर्मके अधिकारके लिए वर्णविभागका प्रस्ताव है और परके साथ विशेषण भी है। यदि यहांपर लोकशब्दसे परमात्मा ही कहा जाय, तो 'स्वं लोकमदृष्ट्वा' (आत्मलोकको न देखकर) यह परविशेषण अनर्थक हो जायगा। अग्न्यधीनतासे प्रार्थ्यमान लोक यदि स्वलोकसे व्यतिरिक्त प्रकृत लोक है तब तो 'स्वं' यह विशेषण युक्त है, क्योंकि इस विशेषणसे प्रकृत परलोककी निवृत्ति होती है और परमात्मलोकका स्वत्वसे अव्यभिचार है। अविद्याकृत लोक स्वत्वके व्यभिचारी हैं। कर्मकृत लोकका श्रुति भी 'क्षीयत एव' (नष्ट हो जाता है) इत्यादिसे व्यभिचार कहती है।

ब्रह्मने कर्मके लिए वर्णोंकी सृष्टि की। वह धर्म नामक कर्म, सब वर्णोंको कर्तव्यतासे नियममें रखनेवाला है और पुरुषार्थका साधन है; इसलिए उसी कर्मसे जब परमात्मरूप स्वलोक अज्ञात भी प्राप्त हो सकता है तब उस परमात्मलोककी 'पदनीयता' (अन्वेषण) से क्या लाभ ? इसपर श्रुति कहती है—'अथ'। अथ-शब्द पूर्वपक्षकी निवृत्तिके लिए है। जो कोई इस सांसारिक पिण्डग्रहणरूप

---

१ सब भूतोंको अभय देनेवाला श्रेष्ठ जातिवाला, यह अर्थ है।

२. ब्राह्मणके लिए भिक्षाचर्यका (संन्यासका) विधान है और संन्यास ब्रह्मलोकका साधन है; इसलिए ब्राह्मणजातिनिमित्तक लोककी इच्छा करना युक्त है।

३ इसलिए अग्निमें ही होम करना युक्त है।

अविद्या, काम कर्मरूपी हेतुओंसे उत्पन्न हुए इस शरीरसे अग्न्याधीन कर्मके अभिमानसे अथवा ब्राह्मणजातिनिमित्तक कर्मके अभिमानसे प्राप्त होनेवाला जो 'अस्वभूत' (आत्मासे व्यतिरिक्त) लोक है, उससे आत्मरूप स्वलोकको आत्मत्वेन अव्यभिचारीरूपसे 'मैं ब्रह्म हूं' इस प्रकार न देखकर प्रैति (मरता) है, वह यद्यपि स्वलोक है तथापि अविद्यासे व्यवहित होनेके कारण इस आत्माका लौकिक[1] आत्माकी तरह शोक, मोह, भयादि दोषोंकी निवृत्तिके द्वारा पालन नहीं कर सकता ।

और जैसे लोकमें अननूक्त (अनधीत) वेद कर्मादिका बोध न करनेसे पालन नहीं करता है अथवा अन्य लौकिक कृष्यादि कर्म अकृत (न किया हुआ, अपने स्वरूपसे न प्रकट हुआ) अपने फलदानसे पालन नहीं करता, वैसे ही यह आत्मरूप स्वलोक नित्य आत्मस्वरूपसे व्यक्त न होकर अविद्यादिकी निवृत्तिके द्वारा पालन नहीं करता ।

स्वलोकदर्शनरूप निमित्तके परिपालनसे क्या लाभ ? अनिष्ट कर्मके फलकी प्राप्ति भी निश्चित होती है; इसलिए इष्टफलनिमित्तक अश्वमेधादि अनेक कर्म होनेसे तन्निमित्तक पालन अक्षय हो सकता है, सो ठीक नहीं है, क्योंकि कृत (कर्म) क्षयदोषवाला है, यही कहती है—इस संसारमें आश्चर्यरूप कोई महात्मा भी 'अनेवंवित्' (यथोक्तविधिसे स्वलोकके न जाननेवाला) पुरुष मेरा फल अनन्त हो जायगा, इस दृष्टिसे अश्वमेधादि इष्टफलक पुण्यकर्मोंको निरन्तर करता है, इससे वह इस अज्ञानीका कर्म अविद्यासे उत्पन्न हुए कामरूपी हेतुसे हुआ है; इसलिए स्वप्नदर्शनरूपी भ्रमसे उत्पन्न हुई विभूतिकी तरह फलोपभोगके अन्तमें नष्ट ही हो जाता है; क्योंकि उनके कारण अविद्या और काम चंचल हैं, उनसे किये हुए कर्मोंके फलका क्षय निश्चित है; इसलिए पुण्यकर्मफलपालनकी अनन्तताकी आशा नहीं है ।

इसलिए 'आत्मानं' यह शब्द 'स्वं लोकं' इस अर्थमें है, क्योंकि 'स्वं लोकं' यह प्रकृत है, और यहां स्वशब्दका प्रयोग नहीं है । 'उपासीत'

१—जैसे लौकिक दशम पुरुष 'मैं दशम हूं' इस प्रकार अज्ञात होता हुआ शोकादिकी निवृत्तिसे आत्माकी पालना नहीं कर सकता है, वैसे ही अज्ञात परमात्मा भी नहीं कर सकता है, यह अर्थ है ।

कहा है। वह जो आत्मा ही लोककी उपासना करता है, उसको क्या होता है? यह कहा जाता है। इसका कर्म क्षीण नहीं होता, ज्ञानीको कर्मके अभावसे यह नित्यानुवाद है, जैसे अज्ञानीका कर्मक्षयलक्षण संसार-दुःख निरन्तर बना रहता है वैसे ज्ञानीको नहीं होता, यह अर्थ है। जैसे मिथिलाके दग्ध होनेपर मेरा कुछ नहीं दग्ध होता है, वैसा ही यहां समझना चाहिए।

स्वात्मलोकके उपासक विद्वान्‌का कर्म विद्याके संयोगसे नष्ट नहीं होता, ऐसा अन्य आचार्य कहते हैं। कर्मसम्बन्धी लोकशब्दार्थकी दो प्रकारसे निश्चित कल्पना करते हैं। एक व्याकृत अवस्थावाला कर्माश्रयलोक हिरण्यगर्भ नामक है, उस कर्मसमवायी व्याकृत परिच्छिन्नकी जो उपासना करता है, उस परिच्छिन्न कर्मात्मदर्शीका कर्म नष्ट हो जाता है, यह निश्चित है। उसी कर्मसमवायी लोककी, अव्याकृतावस्थ कारणरूप समझकर, जो उपासना करता है उसका, अपरिच्छिन्न कर्मात्मदर्शी होनेके कारण, कर्म नष्ट नहीं होता।

कल्पना तो यह सुन्दर है, परन्तु श्रौत नहीं है, क्योंकि 'स्वलोक' शब्दसे प्रकृत परमात्माका कथन है, 'स्वं लोकं' ऐसा प्रस्ताव कर फिर स्वशब्दका त्याग करके आत्मशब्दका प्रक्षेप करके फिर उसीका निर्देश किया है, 'आत्मानमेव लोकमुपासीत' इति (आत्मा लोककी ही उपासना करे)। यहां कर्मसमवायी लोककी कल्पनाका अवसर ही नहीं है और परग्रन्थ जो केवल विद्याविषयक है, उसके साथ विशेषण भी है। हम प्रजासे क्या करेंगे, जिनका (हमारा) यह आत्मा ही लोक है, पुत्र कर्म अपर विद्या इनसे किये हुए लोकोंसे भेद करके श्रुति दिखलाती है—यह आत्मा हमारा लोक है। किसी कर्मसे इसका लोक नष्ट नहीं

१--जैसे कुण्डलादि भूषणोंके अन्दर और बाहर अन्वेषण करनेसे सुवर्णसे अतिरिक्त कोई रूप नहीं मिलता इसलिए सुवर्णरूपसे कुण्डलादि नित्य हैं, वैसे ही कर्मसाध्य हिरण्यगर्भादिलोक अव्याकृतका कार्य होनेसे अव्याकृत ही हैं, यह अङ्गीकार करके उस अव्याकृतमें अहं बुद्धिसे जो उपासना करता है, वह अपरिच्छिन्न अव्याकृतोपासक ब्रह्मवित् भी है और कर्मी भी है, उसका कर्म नष्ट नहीं होता। उस अद्वैतावस्थाकी उपासना करनेवालेका आत्मा ही कर्म होता है यह भर्तृप्रपञ्चकी व्याख्या है।

अथ यो ह वा अस्माल्लोकात् स्वं लोकमदृष्ट्वा प्रैति स एनमविदितो न भुनक्ति यथा वेदो वाऽननूक्तोऽन्यद्वा कर्माकृतम्। यदिह वा अप्यनेवंविन्महत्पुण्यं कर्म करोति तद्धास्यान्ततः क्षीयत एव। आत्मानमेव लोकमुपासीत स य आत्मानमेव लोकमुपास्ते न हास्य कर्म क्षीयते। अस्माद्ध्येवात्मनो यद्यत्कामयते तत्तत्सृजते ॥ १५ ॥

वर्णाश्रमादितद्धर्मसृष्टिः कर्मार्थमीरिता ॥ ११९८ ॥
नन्वेवं तर्हि मुक्तिश्च स्यादेवाऽऽत्मधियं विना।
अज्ञानकर्मणोः श्रुत्या चाऽऽदरेणोपवर्णनात् ॥ ११९९ ॥

होता है, यह इसका परम लोक है' उन विशेषणोंसे युक्त वाक्योंकी इस वाक्यसे एकवाक्यता युक्त है, क्योंकि यहां भी 'स्वं लोकं' ऐसा विशेषण देखा जाता है।

'इससे कामना करता है' यह जो श्रुतिने कहा है, वह अयुक्त है, ऐसा यदि कहें, अर्थात् यहां स्वलोक परमात्मा है, उसकी उपासनासे वही हो जाता है, ऐसा जब सिद्ध है, तब 'जिस जिसकी कामना करता है वह उस उस फलको आत्मासे ही उत्पन्न कर देता है', यों आत्मप्राप्तिसे व्यतिरिक्त फलका कथन करना अयुक्त है, ऐसा यदि कहें, तो यह नहीं कहना चाहिए, क्योंकि यह फलवचन स्वलोककी उपासनाकी स्तुति करता है—ज्ञात स्वलोकसे ही सब इष्ट सम्पन्न हो जाते हैं, यह अर्थ है। इससे आप्तकाम (पूर्णकाम) होनेसे अन्य फलकी प्रार्थना नहीं करनी चाहिए; जैसे कि 'आत्मतः प्राण आत्मत आशा' इत्यादि श्रुतिमें कहा गया है। अथवा पूर्ववत् सर्वात्मभावके प्रदर्शनके लिए है, क्योंकि जब परमात्मा ही हो जाता है तब 'अस्माद्ध्येवात्मना' यों आत्मशब्दका प्रयोग करना युक्त ही है। उस शब्दके प्रयोगका 'प्रकृत आत्मरूप स्वलोकसे' यह अर्थ है। यदि यह अभिप्राय न होता, तो 'अव्याकृत अवस्थावाले कर्मरूप लोकसे' ऐसा विशेषण परमात्मलोककी व्यावृत्तिके लिए और व्याकृतावस्थाकी निवृत्तिके लिए श्रुतिमें कहा जाता, क्योंकि इस प्रकृत विशेषितमें अश्रुत (श्रुतिसे अनुक्त) अन्तरालावस्थाका (अव्याकृत नामवाली मध्यावस्थाका) परिज्ञान नहीं हो सकता ॥१५॥

'वर्णाश्रमा०' इत्यादि। वर्णाश्रम आदि और उनके धर्मोंकी सृष्टि कर्मके लिए कही गई है ॥ ११९८ ॥

'नन्वेवम्' इत्यादि। ऐसी दशामें आत्मज्ञानके बिना ही मुक्ति होनी चाहिए, क्योंकि श्रुतिने आदरसे अज्ञान और कर्मका वर्णन किया है ॥ ११९९ ॥

नैवमात्मा किमज्ञातो मुक्तिदः कर्म वा बृहत् ।
आम्नायकृषिवन्नाऽयमज्ञातात्मा फलप्रदः ॥ १२०० ॥
अनधीतो यथा वेदो नाऽर्थज्ञानेन पालयेत् ।
अकृता वा कृषिः पाति नाऽकर्त्तारं फलार्थिनम् ॥ १२०१ ॥
तथा स्वात्माऽप्यविज्ञातो मुमुक्षुं मोक्षदानतः ।
न पालयत्यतो मुक्तिरज्ञस्य नहि कस्यचित् ॥ १२०२ ॥
स्वात्माख्यलोकमज्ञात्वा यो देहादस्वलोकतः ।
प्रैत्यसौ पुनरप्यन्यं देहलोकं व्रजेद् दृढम् ॥ १२०३ ॥
अनात्मविन्महत्पुण्यमश्वमेधादिकं यदि ।
कुर्यान्नित्यपदायैतदथाप्यन्ते विनश्यति ॥ १२०४ ॥
कृतस्य हि क्षयोऽवश्यं गोष्ठागारादिवद्भवेत् ।
न मोक्षायाऽऽदरस्तस्माच्छ्रुतावज्ञानकर्मणोः ॥ १२०५ ॥

'नैवमात्मा' इत्यादि । ऐसा नहीं कहना चाहिए, क्योंकि प्रश्न होता है कि क्या अज्ञात आत्मा ही मुक्तिका देनेवाला है अथवा अश्वमेधादि कर्म मुक्तिके देनेवाले हैं ? [इनमें प्रथम कल्प युक्त नहीं है,] क्योंकि वेद और कृषिकी तरह यह अज्ञात आत्मा फलप्रद नहीं हो सकता ॥ १२०० ॥

'अनधीतो' इत्यादि । जैसे अनधीत वेद अपने अर्थके ज्ञानसे पालन नहीं करता अथवा न की हुई कृषि फलार्थीका पालन नहीं करती है ॥ १२०१ ॥

'तथा' इत्यादि । वैसे ही अज्ञात आत्मा भी मोक्षदानसे मुमुक्षुका पालन नहीं करता; इसीलिए किसी अज्ञानीकी मुक्ति नहीं होती ॥ १२०२ ॥

'स्वात्माख्य०' इत्यादि । आत्मरूप स्वलोकको न जानकर जो पुरुष देह-रूप अस्वलोकसे (परलोकसे) निकलता है, वह फिर भी अन्य देहलोकको ही प्राप्त होता है ॥ १२०३ ॥

'अनात्मवित्' इत्यादि । [द्वितीय पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि] आत्माको न जाननेवाला नित्य पदकी प्राप्तिके लिए यदि अश्वमेध आदि महापुण्य भी करे, तो भी वह अन्तमें नष्ट ही हो जाता है ॥ १२०४ ॥

'कृतस्य' इत्यादि । [क्योंकि] गोष्ठ और अगार आदिकी तरह कृत कर्मका अवश्य ही क्षय होता है, इसलिए श्रुतिमें अज्ञान और कर्मका मोक्षके लिए आदर नहीं किया गया है ॥ १२०५ ॥

किन्तु जीवन्मुक्तिकाले बोधहेयं विवेचितम् ।
मुक्तिस्तु विद्यासूत्रेण सूत्रिता स्याद्विचारतः ॥ १२०६ ॥
आत्मानमेव निर्द्वैतं स्वप्रभं प्रविचारयेत् ।
विचारयति यस्तस्य फलं न क्षीयते क्वचिद् ॥ १२०७ ॥
कामी कामयते यद्यत्सुखं स्वर्गादिजं पुमान् ।
अस्मादेवाऽऽत्मनस्तत्तत्सृजते कर्मपूजितात् ॥ १२०८ ॥
अविनाशोऽखिलानन्दहेतुत्वं चेत्यदो द्वयम् ।
न कर्मणां फले युक्तं युक्तं विद्याफले तु तत् ॥ १२०९ ॥
सिद्धस्य व्यञ्जिका विद्या व्यक्तात्मा फलमुच्यते ।
नह्यात्मनो विनाशोऽस्ति नित्यं विद्याफलं ततः ॥ १२१० ॥
सार्वभौमादिकाः प्रोक्ता उत्तरोत्तरवृद्धितः ।
हिरण्यगर्भपर्यन्ता आनन्दा आत्मविन्दवः ॥ १२११ ॥

'किन्तु' इत्यादि । किन्तु जीवन्मुक्तिकालमें बोधसे जो हेय (त्याज्य) है उसका विवेक किया है और विद्यासूत्रसे सूचित मुक्ति तो विचारसे होती है, यह पहले कहा जा चुका है ॥ १२०६ ॥

'आत्मानमेव' इत्यादि । द्वैतरहित स्वयंप्रकाश आत्माका ही विचार करना चाहिए, क्योंकि जो विचार करता है, उसका फल कभी नष्ट नहीं होता ॥१२०७॥

'कामी कामयते' इत्यादि । कामी पुरुष जिस जिस स्वर्गादिजन्य सुखकी कामना करता है, उन सबकी कर्मोंसे पूजित इस अपनी आत्मासे ही रचना कर * लेता है ॥ १२०८ ॥

'अविनाशो' इत्यादि । अविनाश और अखिल आनन्दोंकी हेतुता—इन दोनोंका कर्मोंके फलमें रहना युक्त नहीं है, किन्तु विद्याके फलमें उनका रहना युक्त है ॥ १२०९ ॥

'सिद्धस्य' इत्यादि । विद्या सिद्धकी (विद्यमानकी) व्यञ्जिका (व्यक्त करनेवाली) ही है; उससे व्यक्त हुआ आत्मा फल कहा जाता है । चूँकि आत्माका विनाश नहीं होता; इसलिए विद्याका फल नित्य है ॥ १२१० ॥

'सार्वभौमा०' इत्यादि । सार्वभौमसे ले करके उत्तरोत्तर शतगुण

* प्रत्यगात्मा परमानन्दरूप है, वही कर्मोंके अनुसार जब प्रकट होता है, तब विषयानन्द कहा जाता है ।

ब्रह्मानन्दस्य भूतानि मात्रां यान्तीत्युदीरणात् ।
तत्तत्कर्मानुसारेण ब्रह्मानन्दः स्फुरेन्नृणाम् ॥ १२१२ ॥
तत्तद्विषयकामेन चित्तेऽस्मिन् व्याकुलीकृते ।
आनन्दः स्वात्मभूतोऽपि स तिरोधीयते नृणाम् ॥ १२१३ ॥
पुण्येन विषये लब्धे चित्ते स्वास्थ्यमुपागते ।
आत्मानन्दः स्फुरेत्तावद्यावद् व्याकुलतान्तरम् ॥ १२१४ ॥
एवं च विषयानन्दा ब्रह्मानन्दस्य विन्दवः ।
सर्वानन्दनिधिर्विद्याफलमित्यत ईरितम् ॥ १२१५ ॥
आनन्दबिन्द्वभिव्यक्तिहेतुकर्मप्रसिद्धये ।
ब्रह्मक्षत्रादिवर्णानां सृष्टिर्यत्नेन वर्णिता ॥ १२१६ ॥

श्रुतिः ॥ अथो अयं वा आत्मा सर्वेषां भूतानां लोकः । स यज्जुहोति

वृद्धिसे युक्त जो हिरण्यगर्भपर्यन्त आनन्द हैं; वे सब आत्मरूप आनन्दसमुद्रके बिन्दु हैं ॥ १२११ ॥

'ब्रह्मानन्दस्य' इत्यादि । 'सभी भूत ब्रह्मानन्दकी मात्राको (लेशको) प्राप्त होते हैं', इत्यर्थक श्रुतिसे यह सिद्ध होता है कि उन कर्मोंके अनुसार ब्रह्मानन्द हीं विषयानन्द होकर मनुष्योंको प्रतीत होता है ॥ १२१२ ॥

'तत्तद्विषय०' इत्यादि । तत्-तत् विषयोंकी कामनासे इस चित्तके व्याकुल होनेपर अपना स्वरूप होता हुआ भी ब्रह्मानन्द मनुष्योंके लिए तिरोहित हो जाता है ॥ १२१३ ॥

'पुण्येन' इत्यादि । जब पुण्य कर्मके अनुसार विषयकी प्राप्ति होती है, और उससे जब चित्त स्वस्थ हो जाता है, तब पुरुषको आत्मानन्दका अनुभव होने लगता है, और जब दूसरी व्याकुलता होगी, तब वह नहीं रहता है ॥ १२१४ ॥

'एवं च' इत्यादि । इस प्रकार सभी विषयानन्द ब्रह्मानन्दकी बूंदें हैं; इसलिए सर्वानन्दनिधि आत्मा (सर्वानन्दसमुद्र आत्मा) विद्याका फल कहा गया है ॥१२१५॥

'आनन्द०' इत्यादि । आनन्दके बिन्दुओंकी अभिव्यक्तिके हेतु कर्मोंकी सिद्धिके लिए ब्रह्म, क्षत्र आदि वर्णोंकी सृष्टिका यत्नसे वर्णन किया गया है ॥१२१६॥

'अथो अयं वा आत्मा' । यहांपर अज्ञानावस्थामें अथवा पूर्वग्रन्थमें वर्णाश्रम आदिका अभिमानी धर्मसे नियम्यमान अज्ञानी देवादि कर्म करनेके लिए पशुके समान

यद्यजते तेन देवानां लोकोऽथ यदनुब्रूते तेन ऋषीणामथ यत्पितृभ्यो निपृणाति यत्प्रजामिच्छते तेन पितृणामथ यन्मनुष्यान्वासयते यदेभ्योऽशनं ददाति तेन मनुष्याणामथ यत्पशुभ्यस्तृणोदकं विन्दति तेन पशूनां यदस्य गृहेषु श्वापदा वयाꣳस्यापिपीलिकाभ्य उपजीवन्ति तेन तेषां लोकः। यथा ह वै स्वाय लोकायारिष्टिमिच्छेदेवꣳहैवंविदे सर्वाणि भूतान्यरिष्टिमिच्छन्ति तद्वा एतद्विदितं मीमाꣳसितम् ॥ १६ ॥

परतन्त्र है, यह कहा गया है। अब वे कौनसे कर्म हैं? जिनको करनेसे पशुके समान परतन्त्र होता है। अथवा वे कौनसे देवादि हैं? जिनका पशुके समान कर्मोंसे गृहस्थ उपकार करता है, इन दोनोंका प्रपञ्च श्रुति करती है—

'अथो' यह शब्द वाक्यके उपन्यासके लिए है। यह जो प्रकृत गृहस्थ, कर्मका अधिकारी, अज्ञानी और शरीरेन्द्रियसंघातादिविशिष्ट पिण्ड है, वह यहां 'आत्मा' शब्दसे कहा जाता है। अतः देवतासे लेकर पिपीलिकापर्यन्त सब भूतोंका यह आत्मा (मनुष्यशरीर) लोक (भोग्य) है, यह अर्थ फलित हुआ, क्योंकि वर्णाश्रमादिविहित कर्मोंसे वह सबका उपकार करता है।

किन कर्मविशेषोंसे उपकार करता हुआ वह किन भूतविशेषोंका लोक कहा जाता है? इसे श्रुति कहती है—वह गृहस्थ जो होम करता है, याग करता है, (देवताका उद्देश्य करके स्वत्वका परित्याग करना याग कहलाता है और उस परित्यक्तका अग्निमें जब प्रक्षेप किया जाता है, तब वही—परित्यक्त-प्रक्षेप—होम कहा जाता है) वे होम और यागलक्षण कर्म अवश्य कर्तव्य हैं, अतः पशुके समान परतन्त्रतासे प्रतिबद्ध हुआ यह देवताओंका लोक कहा जाता है। जो यह अनुवचन करता है माने प्रतिदिन वेदका अध्ययन करता है, उससे यह ऋषियोंका लोक है। जो पितरोंको देता है, अर्थात् पिण्ड, जल आदिका दान करता है, और जो यह प्रजाकी इच्छा करता है—प्रजाके लिए उद्यम करता है। यहां इच्छा उत्पत्तिका उपलक्षण है, इससे प्रजाको उत्पन्न करता है, उस अवश्यकर्तव्य कर्मसे यह पितरोंका लोक है—पितरोंका भोग्य होनेसे पितरोंका परतन्त्र लोक है। फिर जो अपने घरमें स्थान और जल आदिके दानसे मनुष्योंका वास करवाता है और जो उन बसनेवाले अथवा न बसनेवाले अर्थियोंको भोजन देता है, उससे यह मनुष्योंका लोक है। और जो पशुओंको तृण, उदक पहुँचाता है, उससे यह पशुओंका लोक है। और

वर्णाश्रमाभिमानी सन्नतत्त्वज्ञः पराङ्मतिः ।
देवादीनामाश्रयः स्यात् सर्वेषामापिपीलिकम् ॥ १२१७ ॥
देवानां यागहोमाभ्यामृषीणां वेदपाठतः ।
पितॄणां श्राद्धतो नृणां वस्त्रान्नगृहदानतः ॥ १२१८ ॥
कर्मणाऽनार्जितो यस्मान्न कश्चिदुपकारकृत् ।
गृही देवादिभिस्तस्मादर्जितोऽभूत्स्वकर्मभिः ॥ १२१९ ॥

जो इसके घरमें श्वापद और पक्षी पिपीलिका आदिके साथ कण, बलि, भाण्डक्षालन आदिसे उपजीवन करते हैं, उससे यह उनका लोक है ।

चूँकि यह इन कर्मोंको करता हुआ देवादिका उपकार करता है, इसलिए जैसे लोकमें स्वलोकके (अपनी देहके) अविनाशकी (स्वत्वभावसे अप्रच्युतिकी) इच्छा करता है और स्वत्वभावकी प्रच्युतिके भयसे पोषण, रक्षण आदि द्वारा सर्वतोभावसे उसका पालन करता है वैसे ही 'एवंवित्' के लिए ('मैं सब भूतोंका भोग्य हूँ', इसलिए मुझे अवश्य ऋणीकी तरह प्रतिकार करना चाहिए, इस प्रकार जो अपनेको मानता है, उसके लिए) सब भूत और यथोक्त देवादि अरिष्टिकी (अविनाशकी) इच्छा करते हैं अर्थात् स्वत्वकी (अपनेपनकी) अप्रच्युतिके (अविनाशके) लिए सर्वतोभावसे रक्षा करते हैं, जैसे कि कुटुम्बी पशुओंकी रक्षा करता है । इसलिए इन सबको वह (उसका ज्ञानी होना) प्रिय नहीं है, यह कहा है । उन यथोक्त कर्मोंको ऋणीकी तरह अवश्य करना चाहिए यह पञ्च महायज्ञके प्रकरणमें विदित है और कर्तव्यतासे उनकी मीमांसा याने विचार भी अवदानप्रकरणमें किया गया है ॥ १६ ॥

'वर्णाश्रमा०' इत्यादि । वर्णाश्रमाभिमानी, बहिर्मुख तथा अज्ञानी गृहस्थ पिपीलिकापर्यन्त सब देवादिका आश्रय है ॥ १२१७ ॥

'देवानाम्' इत्यादि । याग और होमसे देवताओंका, वेदपाठसे ऋषियोंका, श्राद्धसे पितरोंका और वस्त्र, अन्न तथा गृहदानसे मनुष्योंका आश्रय है ॥ १२१८ ॥

'कर्मणाऽ०' इत्यादि । जो अपने कर्मसे उपार्जित न हो, वह किसीका उपकार नहीं करता है, इसलिए देवादिने इस गृहस्थका अपने कर्मोंसे उपार्जन किया है ॥ १२१९ ॥

पशूनां तृणनीराभ्यामुच्छिष्टकणधान्यतः ।
श्वाखुटिट्टिभमुख्यानामेवं सर्वाश्रयो गृही ॥ १२२० ॥
स्वस्वकर्माजितत्वेन देवाद्याः स्वस्वदेहवत् ।
अविनाशं सदेच्छन्ति गृहिणः स्वोपकारिणः ॥ १२२१ ॥
तत्त्वं बुद्ध्वाऽननुष्ठानं नाशोऽयं गृहिणो महान् ।
एष देवादिभिः सर्वैर्नहि शक्यश्चिकित्सितुम् ॥ १२२२ ॥
कर्मणामननुष्ठानं मृतिरोगादिना तु यत् ।
नाऽसावात्यन्तिको नाशो यस्मात् पश्चात्करिष्यति ॥ १२२३ ॥
मा भूत्सर्वस्वहानिर्नो ब्रह्मयाथात्म्यविद्यया ।
इति देवादयो ह्येतां प्रतिबध्नन्ति यत्नतः ॥ १२२४ ॥

श्रुतिः ॥ आत्मैवेदमग्र आसीदेक एव सोऽकामयत जाया मे

'पशूनाम्' इत्यादि । तृण और जलसे पशुओंका तथा उच्छिष्ट कण और धान्यसे श्वान, मूषक, टिट्टिभ आदि सबका यह गृहस्थ आश्रय है अर्थात् पालन करता है ॥ १२२० ॥

'स्वस्वकर्मा०' इत्यादि । अपने अपने कर्मसे देवादियोंने उसका उपार्जन किया है; इसलिए वे अपनी देहकी तरह अपने उपकारी गृहस्थके अविनाशकी सदा इच्छा करते हैं ॥ १२२१ ॥

'तत्त्वम्' इत्यादि । तत्त्वको जानकर कर्मोंका अनुष्ठान न करना ही गृहस्थका महानाश है, क्योंकि ऐसा होनेपर सब देवादि इसकी चिकित्सा नहीं कर सकते हैं ॥ १२२२ ॥

'कर्मणा०' इत्यादि । मृत्यु और रोगादिसे जो कर्मका अननुष्ठान है, वह आत्यन्तिक नाश नहीं है, क्योंकि वह पीछे उसको करेगा ॥ १२२३ ॥

'मा भूत्' इत्यादि । ब्रह्मके यथार्थज्ञानसे हमारे सर्वस्वकी हानि न हो, यह जानकर देवादि यत्नसे इसका प्रतिबन्ध करते हैं ॥ १२२४ ॥

यह पहले आत्मा ही था । जब जीव ब्रह्मको जान लेता है, तब कर्तव्यता-बन्धनरूप उस पशुभावसे छूट जाता है । ऐसी कौन प्रेरणा कर रहा है ? जिससे कि गृहस्थ कर्मबन्धनाधिकारमें ही अवश होकर प्रवृत्त होता है और मुक्तिके उपाय विद्याधिकारमें प्रवृत्त नहीं होता ? पर यह पहले ही कह चुके हैं कि देवता रक्षा

स्यादथ प्रजायेयाथ वित्तं मे स्यादथ कर्म कुर्वीयेति। एतावान् वै कामो नेच्छंश्चनातो भूयो विन्देत्तस्मादप्येतर्ह्येकाकी कामयते जाया मे स्यादथ प्रजायेयाथ वित्तं मे स्यादथ कर्म कुर्वीयेति स यावदप्येतेषामेकैकं न

करते हैं, ठीक कहा है, परन्तु उन्हीं मनुष्योंकी ये रक्षा करते हैं, जिन्हें ये जानते हैं कि इनका कर्मोंमें अधिकार है और उनमें वे प्रवृत्त हैं अन्यथा (यदि सबकी रक्षा करें) तो अकृताभ्यागम और कृतनाशका प्रसङ्ग हो जायगा। विशिष्टाधिकारको प्राप्त नहीं हुए सामान्य पुरुषमात्रकी वे रक्षा नहीं करते हैं, इसलिए उसका कारण कहना चाहिए, जिससे प्रेरित होकर अगत्या यह स्वलोकसे बहिर्मुख हो जाता है। यदि कहो कि वह प्रेरक अविद्या है, क्योंकि अविद्यावान् ही बहिर्मुख होकर प्रवृत्त होता है, तो यह भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि अविद्या भी प्रवर्तक नहीं है। वह तो वस्तुके स्वरूपका आवरणमात्र है। प्रवृत्तिकी बीज तो अविद्या हो सकती है। जैसे अन्धत्व (अन्धापन) गर्तादिपतनमें प्रवृत्तिका बीज है। इसलिए यदि यह कहो कि प्रवृत्तिका हेतु क्या है? तो सुनो! उसे यहाँ कहते हैं—वह प्रवर्तक है एषणा और उसका अर्थ काम है, स्वाभाविक अविद्यामें वर्तमान बालक (अज्ञानी) बाहरके विषयोंको प्राप्त होते हैं, ऐसा काठक श्रुतिमें कहा है और स्मृतिमें भी 'काम एष क्रोध एषः' इत्यादि कहा है। मानवधर्मशास्त्रमें भी कहा है 'सभी प्रकारकी प्रवृत्ति कामरूपी हेतुसे ही होती है' यह अर्थ अध्यायकी समाप्तिपर्यन्त विस्तारसे दिखलाया जाता है।

यह पहले आत्मा ही था। यहाँ स्वाभाविक अज्ञानी तथा कार्यकरण-संघातरूप वर्णी याने ब्रह्मचारी स्त्रीसम्बन्धसे पहले आत्मा कहा जाता है। उस आत्मासे पृथक् जायादिभेदरूप काम्यमान अन्य कुछ नहीं था। जायादिकी अन्वेषणाके बीजभूत अविद्यावाला एक ही था। स्वाभाविक अपनी आत्मामें कर्ता आदि कारक-क्रिया-फलकी अध्यारोपलक्षण अविद्यावासनासे बासित होकर उस आत्माने कामना की।

वह कामना यह थी कि कर्मके अधिकारकी हेतुभूत जाया मुझ कर्म कर्ताको होवे, क्योंकि उसके बिना मैं कर्ममें अनधिकारी हूं; इसलिए कर्मके अधिकारकी सम्पत्तिके लिए जाया होनी चाहिए, फिर मैं जनमूं अर्थात् प्रजारूपसे मैं ही उत्पन्न होऊं, फिर मेरे पास कर्मका साधन गौ आदिरूप धन होवे, फिर मैं अभ्युदय

प्राप्नोत्यकृत्स्न एव तावन्मन्यते। तस्यो कृत्स्नता मन एवास्यात्मा वाग्जाया प्राणः प्रजा चक्षुर्मानुषं वित्तं चक्षुषा हि तद्विन्दते श्रोत्रं दैवं श्रोत्रेण हि तच्छृणोत्यात्मैवास्य कर्म आत्मना हि कर्म करोति स

और निःश्रेयसके साधन कर्म करूं, अर्थात् जिस कर्मसे मैं अनृणी होकर देवताओंके लोकोंको प्राप्त होऊं उस कर्मको करूं और पुत्र, वित्त और स्वर्ग आदिके साधन काम्य कर्म हैं, इतना ही काम है याने इतने ही विषयोंसे काम परिच्छिन्न है—इतनेकी ही कामना करनी योग्य है। स्त्री, पुत्र, धन और कर्म ये सब साधन-लक्षणा (कारणरूप) एषणा है। तीनों लोक—मनुष्यलोक, पितृलोक और देवलोक ये इस साधनैषणाके फल हैं। उन्हींके ही लिए जाया, पुत्र वित्त और कर्मरूप साधनैषणा है। इसलिए वही एक एषणा है, जो लोकैषणा नामवाली है। वही साधनकी अपेक्षासे दो प्रकारकी है, इससे श्रुति भी अवधारण करेगी कि दोनों ही एषणाएँ हैं।

सब आरम्भ फलके ही लिए हुआ करते हैं; इसलिए अर्थसे प्राप्त लोकैषणा भी कही गई। 'एतावान्वा' (इतना ही काम है) यह अव-धारण किया गया है; जैसे भोजनका कथन होनेपर तृप्तिका कथन पृथक् नहीं हुआ करता, क्योंकि भोजन तृप्तिके ही लिए है। ये साध्यसाधनलक्षण दो एषणाएँ ही काम है। जिससे प्रेरित होकर अज्ञानी परतन्त्र होता हुआ कोशकार कृमिकी तरह अपनेको लपेट लेता है—कर्म-मार्गमें ही अपनेको लगाता हुआ बहिर्मुख होकर स्वलोकको नहीं जानता है। तैत्तिरीयकमें कहा है—अग्निसे[1] मुग्ध धूमसे[2] तान्त स्वलोकको नहीं जानता है। किस प्रकार फिर ऐसा अवधारण किया जाता है? कामोंके अनन्त होनेसे, क्योंकि 'काम अनन्त हैं', ऐसी आशङ्का करके श्रुति हेतु कहती है—चूँकि इच्छा करनेपर भी फलसाधन-लक्षणसे अधिकको कोई भी नहीं प्राप्त हो सकता है, क्योंकि लोकमें फलसाधनसे अतिरिक्त दृष्ट अथवा अदृष्ट कोई लब्धव्य (प्राप्त करने योग्य) नहीं है, क्योंकि लब्धव्यविषयक ही काम हुआ करता है, वह लब्धव्य इन दोनोंको

१—अग्नि ही होमादिके द्वारा मेरे कल्याणका साधन है। आत्मज्ञान साधन नहीं, इस अभिमानवालेको अग्निमुग्ध कहते हैं।

२—धूमसे ग्लानिको प्राप्त हुआ अथवा देहके अन्तमें मेरेको धूमताकी प्राप्ति होवे, यों अभि-मान करनेवाला धूमतान्त कहलाता है।

एष पाङ्क्तो यज्ञः पाङ्क्तः पशुः पाङ्क्तः पुरुषः पाङ्क्तमिदꣳसर्वं यदिदं किञ्च तदिदं सर्वमाप्नोति य एवं वेद ॥ १७ ॥

इत्युपनिषदि तृतीयाध्यायस्य चतुर्थं ब्राह्मणं समाप्तम् ।

छोड़कर नहीं है; इसलिए यह कहना युक्त है कि इतना ही काम है। इससे यह युक्त हुआ कि दृष्टार्थक अथवा अदृष्टार्थक अज्ञानी पुरुषके अधिकारका विषय साध्य-साधनरूप दो एषणाएँ ही काम है; इसलिए विद्वान्‌को इससे व्युत्थान करना चाहिए।

इसलिए इस अविद्वान् कामीने पहले कामना की, इसी तरह पूर्वतरने भी वैसी ही कामना की थी, यह लोककी स्थिति है। प्रजापतिका यह सर्ग इसी प्रकार हुआ था। वह अविद्यासे भीत हो गया, फिर कामसे प्रेरित होकर, एकाकी रमण न होनेसे, अरतिके नाशके लिए स्त्रीकी उसने इच्छा की, उसका उसने सङ्ग किया, उससे यह सर्ग हुआ, यह कह चुके हैं। इसलिए उसकी सृष्टिमें इस कालमें भी विवाहसे पहले एकाकी होता हुआ मेरे स्त्री हो, मैं उत्पन्न होऊँ, मेरे धन होवे, फिर मैं कर्म करूँ, ऐसी अभिलाषा करता है। वह इस प्रकार जायादिकी कामना करता हुआ और सम्पादन करता हुआ जबतक सबको इन यथोक्त जायादिमें से एक एकको भी नहीं पा लेता तबतक अपनेको 'मैं अकृत्स्न हूँ, मैं अपूर्ण हूँ', ऐसा ही मानता है। परिशेषात् जब इन सबका सम्पादन कर लेता है, तब उसकी कृत्स्नता होती है।

जब कृत्स्नताका सम्पादन नहीं कर सकता, तब इसकी कृत्स्नताके सम्पादनके लिए श्रुति कहती है—उस अकृत्स्नत्वाभिमानीकी यह कृत्स्नता इस प्रकार होती है, किस प्रकार ? इस कार्यकारणसंघातका (पिण्डका) विभाग किया जाता है। उसमें अन्य सब कार्यकरणजात मनके अधीन है; इसलिए प्रधान होनेसे मन आत्माके सदृश आत्मा है। जैसे कुटुम्बपति जायादिकी आत्मा ही हुआ करता है, क्योंकि जायादिचतुष्टय उसका अनुकरण करते हैं वैसे ही यहाँ भी कृत्स्नताके लिए मन आत्मा है, ऐसी कल्पना की जाती है, इसी तरह वाक् (वाणी) जाया है, क्योंकि मनका अनुसरण करना वाणीका सामान्य धर्म है। वाक् शब्दसे चोदनालक्षण शब्द कहा जाता है। मन श्रोत्रके द्वारा शब्दका ग्रहण करता है, अवधारण करता है और प्रयोग करता है, इसलिए वाणी मनकी जायाके सदृश है।

जाया और पतिस्थानीय उन मन और वाणीसे कर्म करनेके लिए प्राण उत्पन्न होता है; इसलिए प्राण प्रजाके सदृश है। उनमें से प्राणचेष्टादिलक्षण कर्म चक्षुरूपी दृष्ट धनसे सिद्ध होता है, इसलिए चक्षु मानुष धन है। धन दो प्रकारका होता है—मानुष और दैव, अतः दैव धनकी निवृत्तिके लिए मानुष यह विशेषण दिया गया है। गौ आदि मनुष्यसम्बन्धी धनका चक्षुसे ग्रहण किया जाता है और वह कर्मका साधन है, इसलिए वह उसके स्थानापन्न है। उसके साथ सम्बन्ध होनेसे चक्षु मानुष धन है, क्योंकि चक्षुसे ही उस मानुष धनको पाता है, गौ आदिको प्राप्त होता है, यह अर्थ है।

कौन दूसरा धन है? श्रोत्र है अर्थात् यह श्रोत दैव धन है, क्योंकि विज्ञान देवविषक है। विज्ञान दैव वित्त है, अतः यहां सम्पत्तिका विषय श्रोत्र ही है, क्योंकि श्रोत्रसे उस दैव वित्त विज्ञानको सुनता है, अतः विज्ञानके श्रोत्राधीन होनेसे वह श्रोत्र ही है। कौन फिर आत्मासे लेकर वित्त पर्यन्तोंसे यहां सिद्ध करने योग्य कर्म है? आत्मा ही है। आत्मा इस शब्दसे शरीर कहा जाता है। किस प्रकार फिर आत्मा कर्मस्थानीय है? चूँकि यह कर्मका हेतु है, इसलिए कर्मस्थानीय है। कैसे कर्मका हेतु है? क्योंकि आत्मासे (शरीरसे) कर्म करता है, उस अकृत्स्नत्वाभिमानीको यों कृत्स्नता सम्पन्न हुई जैसी कि वाह्य जायादिलक्षणा कृत्स्नता सिद्ध है। इसलिए वह पांक्त है—पांचोंसे सिद्ध हुआ है। यह पाङ्क्त यज्ञ कर्म न करनेपर भी दर्शनमात्रसे (ज्ञानमात्रसे) सिद्ध हो जाता है।

किस प्रकार फिर इसको पञ्चत्वसम्पत्तिमात्रसे यज्ञत्व है? कहा जाता है—वाह्य भी यज्ञ पुरुष और पशुसे साध्य है और पुरुष और पशु पाङ्क्त ही है, क्योंकि उसमें यथोक्त मन आदि पाँचोंका योग है। उसीको श्रुति कहती है—गौ आदि पशु पाङ्क्त हैं, पुरुष पाङ्क्त है। पशुत्व होनेपर भी, अधिकारी होनेसे, इस पुरुषमें उससे विशेष है, इसलिए पृथक् पुरुष ग्रहण किया गया है। बहुत कहनेसे क्या? ये सब कर्मसाधन और सब फल पाङ्क्त हैं। इस प्रकार आत्मारूपी यज्ञमें जो पाङ्क्तत्वका सम्पादन करता है, अर्थात् जो ऐसी उपासना करता है, वह इस सारे जगत्को आत्मरूपसे प्राप्त होता है।

नन्वनर्थकरे केन गृही त्वेवं प्रवर्त्तितः ।
पारतन्त्र्यमृते नैव धीमानत्र प्रवर्तते ॥ १२२५ ॥
देवादिपारतन्त्र्यं तु गृहिणामधिकारिणाम् ।
मिथ्याधीमात्रहेतुत्वान्नाऽप्यविद्या प्रवर्त्तिका ॥ १२२६ ॥
तर्हि प्रवर्त्तकं ब्रूमः काम एव प्रवर्त्तकः ।
काम एष क्रोध एष इत्यादिस्मृतिवाक्यतः ॥ १२२७ ॥
अकामतः क्रिया काचिद् दृश्यते नेह कस्यचित् ।
यद्यद्धि कुरुते जन्तुस्तत्तत्कामस्य चेष्टितम् ॥ १२२८ ॥
तस्मात् कामयते पूर्वं ब्रह्मचारी चतुष्टयम् ।
जाया मे स्यादथाऽपत्यमथ वित्तमथ क्रिया ॥ १२२९ ॥
एतावानेव संसारे कामो नाऽतोऽधिकः क्वचित् ।
लोकान्तरं कर्मफलं कर्मोक्त्यैवेरितं भवेत् ॥ १२३० ॥

'नन्वनर्थकरे' इत्यादि । इस अनर्थकर मार्गमें इस प्रकार गृहीको किसने प्रवृत्त कराया है ? बुद्धिमान् पुरुष परतन्त्रताके बिना इसमें प्रवृत्त नहीं हो सकता है ॥ १२२५ ॥

'देवादि०' इत्यादि । जो अधिकारी गृहस्थोंमें देवताओंकी परतन्त्रता है, वह तो मिथ्या ज्ञानमात्रहेतुक है । अविद्या भी प्रवर्तक नहीं है; क्योंकि आवरणमात्र उसका स्वरूप है ॥ १२२६ ॥

'तर्हि' इत्यादि । तब हम प्रवर्तक कहते हैं—काम ही प्रवर्तक है, क्योंकि 'काम एष क्रोध एषः' इत्यादि स्मृतिवाक्यसे उसकी प्रवर्तकता सिद्ध है ॥१२२७॥

'अकामतः' इत्यादि । कामके बिना किसीकी कोई क्रिया नहीं देखी आती है । जो जो जीव करता है, वह कामकी ही चेष्टा है ॥ १२२८ ॥

'तस्मात् कामयते' इत्यादि । इसलिए ब्रह्मचारी पहले चतुष्टयकी कामना करता है—मेरे जाया हो, उससे पुत्र उत्पन्न करूं, धन हो और उससे कर्म करूँ ॥ १२२९ ॥

'एतावानेव' इत्यादि । संसारमें इतना ही काम है, इससे अधिक कहीं नहीं है । कर्मका फल जो लोकान्तर है, वह कर्मके कथनसे कथित हो गया ॥ १२३० ॥

असम्भवे तु जायादेर्मनोवागादिषु क्रमात् ।
आत्मा जायादि सङ्कल्प्य ध्यायेज्जायादिसिद्धये ॥ १२३१ ॥
एवं कामप्रेरितः सन् याति कर्माधिकारिताम् ।
अवरुन्धन्ति गृहिणं देवाद्या अधिकारिणम् ॥ १२३२ ॥
इत्यविद्यासूत्र उक्तोऽनर्थो यत्नेन विस्तृतः ।
अयं निवर्त्यो विदुषा जीवतेति श्रुतेर्मतिः ॥ १२३३ ॥

इति वार्त्तिकसारे प्रथमाध्यायस्य चतुर्थं पुरुषविधब्राह्मणं समाप्तम् ।



'असम्भवे तु' इत्यादि । जायादिका असम्भव होनेपर तो मन, वाक् आदिमें क्रमसे जाया आदिका सङ्कल्प करके आत्मा जायादिकी सिद्धिके लिए ध्यान करे ॥ १२३१ ॥

'एवं काम०' इत्यादि । इस प्रकार कामसे प्रेरित हुआ गृही कर्माधिकारको प्राप्त होता है । गृहस्थ अधिकारीका देवादि अवरोध करते हैं अर्थात् विद्यामें प्रतिबन्ध करते हैं ॥ १२३२ ॥

'इत्यविद्या०' इत्यादि । अविद्यासूत्रमें यह अनर्थ कहा है, यत्नसे उसका विस्तार किया है, विद्वान्‌को जीवनकालमें ही उसको निवृत्त कर देना चाहिए, ऐसी श्रुतिकी सम्मति है ॥ १२३३ ॥

॥ इति श्रीब्रह्मीभूतपरमहंस-परिव्राजकाचार्यवर्य-श्रीअच्युतमुनिजी महाराज-विरचित
वार्त्तिकसारके भाषानुवादमें प्रथमाध्यायका चतुर्थ
पुरुषविधब्राह्मण समाप्त ॥





बृहदारण्यकवार्त्तिकसारस्य कारिकाऽनुक्रमः

क्रम-संख्या		पृष्ठ-सं.	कारिका-सं.
१.	अत्रोच्यते किमज्ञाने	९०६	१५५
२.	अविद्यापरसवीतचक्षुषा	८७८	९६
३.	अङ्गीकृताप्यवस्तुत्वाद्	१०६८	९६६
४.	अज्ञातरज्जुतत्त्वो हि	८२६	१४४
५.	अश्वाग्न्युपासनस्याऽपि	७२६	३
६.	अश्लेषवचनान्नाऽस्य	८४८	१७९
७.	अनिवार्यक्षुधेवाऽयं	८४१	१६९
८.	अपामार्गलतेवाऽयं	८५७	९
९.	अत्यन्तमपि शूराणां	७१४	१४८
१०.	अपकृष्यादिबाधेऽपि	८३६	१५७
११.	अयुक्तोपालम्भनं स्यात्	९१८	२१९
१२.	अविद्या वाऽथ तत्कार्यं	९२१	२३३
१३.	अनुभूतावविद्याया विवादो	९२२	२३८
१४.	अज्ञातत्वं न मानेभ्यो	९२३	२४४
१५.	अविज्ञातार्थगन्तृणि	९२४	२५३
१६.	अविचारितरम्यश्चेद्	९३०	२८६
१७.	अज्ञातमात्मा यः पूर्वं	९२४	२५१
१८.	असाधारणमज्ञानं	९२३	२४९
१९.	अभ्यासेन वचःपाना	८०७	११०
२०.	अकर्त्तारं स्वमात्मानं	८३८	१६१
२१.	अक्षाद्यविषया ये तु	८१७	१३३
२२.	अचिन्त्या खलु ये भावा	९०३	१३५
२३.	अविचारितसंसिद्धि	९०७	१५७
२४.	अनिर्वाच्यं किमज्ञानं	९०५	१४८

श्रीजी कम्प्यूटर प्रिण्टर्स, वाराणसी

